

المركز العلمي العراقي ـ بغداد

السرد الفلسفي

تجاذبات قولية بين الغزالي والسهروردي
حكايات عقلية من أفلاطون إلى الطباطبائي

عبد اللطيف الحرز



71



السرد الفلسفي

تجاذبات قولية بين الغزالي والسهروردي

حكايات عقلية من أفلاطون إلى الطباطبائي



لبنان - بيروت

009613210986 - 009611547698

Email: iraqsms@gmail.com

Email: iraqsms@windowslive.com

Email: iraqsms@ymail.com

www.daralbasaer.com

طبع في لبنان

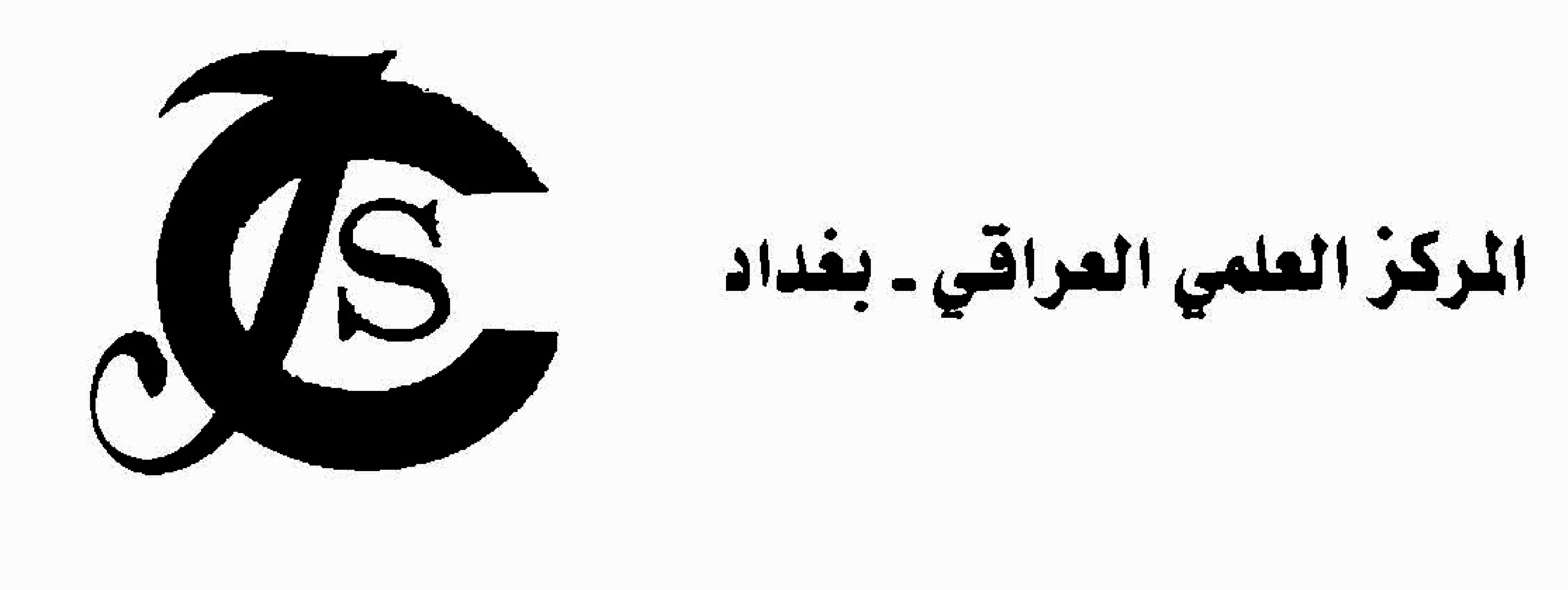


عبد اللطيف الحرز

السرد الفلسفي

تجاذبات قولية بين الغزالي والسهروردي

حكايات عقلية من أفلاطون إلى الطباطبائي



المركز العلمي العراقي ـ بغداد



الكتاب	السرد الفلسفي تجاذبات قولية بين الغزالي والسهروردي حكايات عقلية من أفلاطون إلى الطباطبائي
المؤلف	عبد اللطيف الحرز
دار النشر	دار ومكتبة البصائر - بيروت - لبنان
الطبعة	الاولى
تاريخ الطبع	2012
الاخراج الفني	ليث عباس علي

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق 1678 ببغداد لسنة 2012



البريد الالكتروني

sci.studies@yahoo.com

المركز العلمي العراقي

الإهداء:

إلى تلك الجمرة التي لا تنطفئ في القلب، وبذكراها لا تتحول الروح إلى رماد.

المحتويات

مقدمة

إرتباكات الكتابة بين الاستدلال والتخيّل

1. من حدوث العالم إلى زمانية الفلسفة:

تحاول الفلسفة أن تظهر نفسها ذلك البناء الصارم الذي يتطابق فيه المعقول مع الموجود. برود يقيني محفوظ في خزانة البرهان، بعيداً عن مشاغبات الشعر، وصخب الخطابة. كل استعارة ومجاز، محسوب على عدم الدقة النظرية، وعدم الدقة يعني الابتعاد عن الحقيقة. وهكذا ابتعدت الفلسفة عن الأدب على الرغم من أنها جزء منه. وابتعدت عن التاريخ، على الرغم من أنها وقعت فيه. ولعل هذا ما يُفسّر لنا تمسك الفلاسفة بلا زمانية الوجود، وكون العالم قديماً. فمعنى أن الوجود لازماني، يعني أنه لا تاريخي، وبالتالي تكون الفلسفة مجانبة للقصة والحكاية مرتين؛ مرة لكون الحكاية تعتمد المجاز والتخيل والفلسفة تطلب البرهان ومرة لكون الحكاية مرتبطة بالزمن والفلسفة كاسرة للزمن لكونها معرفة الوجود والوجود غير زماني.

وبالطبع فهذه مغالطة، فحتى لو ثبت أن العالم غير حادث زماني كما قال المتكلمون، فإن هذا لا يعني لا زمنية الفلسفة، لكون الفلسفة هي مجموعة تصوراتنا نحن عن الوجود، وهي تصورات لكائن حادث زماني، وقد توصل إلى هذه المعرفة من خلال تطور زماني في سنوات التعليم والتعلّم. إذن كل المفاهيم الفلسفية من هذه

الناحية هي مفاهيم زمانية، وبالتالي فهي جزء من تاريخ شخصي لمجموعة من الناس.

في كتاب حكمة الإشراق للسهرودي نجد فصولاً تتحدث عن الأفلاك بكونها تتحرك لنيل لذة قدسية[1]. وفي كتاب الحكمة المتعالية لصدر المتألهين الشيرازي، نجد بحوثاً عن الأفلاك بكونها تتحرك بسبب ميل عشقي كوني حيث الحب يسري في جميع الموجودات[2]، فهل يعقل أن هؤلاء الذين تخيلوا اللذة في الجمادات البعيدة، لم ينغمسوا في لذة الخيال في الموجودات الحية القريبة؟!.

تظهر الفلسفة هنا نوعاً من أنواع الاغتراب للكائن المثقف الذي يتخذ من الكتابة استراتيجية دفاعية لحماية نقائه الداخلي المُهدد بطوارئ المتغيرات في عالم الاستخدام الاجتماعي حيث الجميع يستخدم الجميع لنيل مآربه المادية واحتياجاته الضرورية والثانوية. هنا تستعيض الفلسفة البرهان بالخيال، والنظر بالحكاية. ثمة قلق جماعي يتوارثه الفلاسفة، حيث خوف انكشاف عقيدتهم من لدن السلطة السياسية والدينية والجماهير، يؤدي بهم الى اختراع قصة تتكثف فيها المعاني الفلسفية. فالقصة هي سلة فاكهة العقليات وليس البحث البرهاني، والقصة هي التي تحفظ تراث العقليين من مسلمين وغيرهم، فالحكاية هي التي تحقق ثقافة كونية كاسرة للهويات الدينية والقومية، وتخلق نوعاً من التواصل العالمي للثقافة. وهذا ما سوف نتعرف عليه من حكاية فريدة تتناقل بين كتب

---

(1) شهاب الدين السهروردي: "حكمة الإشراق"، ص183، دار بيبليون_باريس_2009.

(2) صدر الدين الشيرازي: "الحكمة المتعالية" ج7، ص137.

الفلاسفة منذ حضارة البابليين والمصريين وحتى ما بعد ظهور المسيحية والإسلام. حكاية تتجاوز المعقول والمنقول حيث يمتزج التاريخ بالعقل، والبرهان بالحكاية.

2. جارية الرومي وحورية الطباطبائي:

يعتبر السهروردي أفلاطون من أصحاب المكاشفات، وهو يتحدث عنه كما لو كان صوفياً من متصوفة المسلمين، أو عارفاً من عرفاء الإسلام. فالسهروردي يُفسّر قوله تعالى (يوم تبدل الأرض غير الأرض) بقول أفلاطون بكون أن مبدع العالم هو نور، وأن النور المحض هو عالم العقل:

«ما صرّح به أفلاطون وأصحابه: أن النور المحض هو عالم العقل. وحكى عن نفسه أنه يصير في بعض أحواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجرداً عن الهيولى، فيرى في ذاته النور والبهاء، ثم يرتقي إلى العلة الالهية المحيطة بالكل»[1].

وهذه الصورة وهذا الادعاء هو ما سوف يكرره حرفياً المحقق الداماد في مقدمة كتابه (القبسات) لكن ممن ينزع الفيلسوف لخلع ثوب البدن، ثوب الذكريات وعالم الذهن، وهو ما عرف الحقيقة إلا بسعي الجسد وبما حفظته الذاكرة، وما أدركه الذهن؟!.

لو طلبنا الجواب في بحوث النظر وسطور الاستدلال، لطال بنا الطريق حتى ننسى السؤال أصلاً، لكن في مقاربة الدرس الفلسفي كمنطوق برهاني يُخفي مسكوتاً سردياً، نعثر فيه على إجابة مُثيرة.

---

[1] حكمة الإشراق: ص162.

فمثلاً معروفة تلك قصة (الملك والجارية)[1] التـــي صـــاغها جلال الدين الرومي، التي تعدّ من القصائد الطوال في المثنوي:

هذه القصة في غاياتهـــــا
تصقل الأفكار فـــي آياتها
لـــو كشفنا ذاتنا فـــي الحالتين
لسعدنا أبداً فـــي النشأتين
ملِكٌ في سالف الأعصار كـــان
مل الأمة فـــي ذاك الزمان
راح والأحباب يصطـــاد الظبا
يقطـــع البيد سهولاً ورُبى
فرمـــاه الحبُّ سهماً فهـــوى
خائراً يشكو تباريح الهوى
إذ رأت عيناه في ذاك المجال
ظبية تصطاد آساد الرجال
أمَةٌ تستعبـــد الحرَّ الكريـــم
فغدا السلطان في همٍّ عظيم
خفـــق القلب فـــأجرى مقلتيه
وأنتشى الذوق فأدمى شفتيه
وتقصّى سائلاً سيدّهـــا
شارياً بالمال منه يدها
حازها بالمال، لكـــن الضنى
سلّها منه بأشراك العنـــا

---

[1] جلال الدين الرومي: "حكايات وعبر من المثنوي" ص15. دار الحق_لبنان.

لعبة الأقدار في دنيا البشر

لم تزل تجري عليهم فـــي صور

رُبَ حافٍ لم يجد ما ينعله

وحمار لم يجد من يحمله

رُبَ كوز لم يجد ماءً وما

لم يجد كوزاً لكي يروي الظما

فالتجى للطب سلطان الزمان

طالباً منه لها صكَ الأمان

قائلاً وهو يناجي الحكمـــــــاء

هي عمري فلها عمري فداء

ما لروحي بعدها مـــــن ثمنِ

هـــي روحي لا التي في بدني

إنها لذة عمري فـــــي الحياة

إنها تدفع عني النائبات

كـــل من يُرجع لي هذا الحبيب

فله عندي في المُلك نصيب

فأجابوا سوف نستلّ الضنا

ونزيل السقم عنها والعنـــا

كلنــــــا يشبه في الفن المسيح

ننشر الميّت من بطـــــن الضريح

كـــــل داء عندنا يلقى دواء

كــــل جرح عندنا يلقى شفاء

غرّها ما حملت من معرفه

وعـــن الله سرت منحرفه

ما استمدت منه لله شفـــاء

بـــل رأت أن شفاها في الدواء

وأراد الله توجيه الفـــكر

كـــي به تصلح آراء البشر

إنما الأسباب وهمُ وقشـــور

حيث ترتدَ إلى الله الأمور

كلمـــا ازداد الأطباء دواء

زادها السقم اضطهاداً وعناء

نحل الجسم وأمست كالخيال

واغتدى السلطان منها فـــي خبال

عكسَ التأثير في طبـــع العلاج

أورثَ المسهلُ قبضاً في المزاج

سالب الصفراء أمسى موجباً

باعث البهجـــة أمسى مكرباً

والـــذي كـــان ممداً للقوى

نـــزف القوة فأزداد الجـــوى

زاد منها القلب ضعفاً واضطراب

وجفـــاها النوم فالليـــل عذاب

ناظراها في اضطراب وألـــم

زاد منها القـــلب همّاً وسقم

لا عـــلاج الطبَ أجداها ولا

ردَ عنها السقم سلطـــان الملا

هذه القصة التي لم يجر بحث متكامل في السؤال عن مصدرها وصياغتها الأولى سنجدها "قصة" تراثية في مخطوطات الفلاسفة، يتناقلونها كقينة ثمينة، حيث ستكون مائدة يجتمع فيها ابن سينا والطوسي وابن الطفيل وفريد الدين العطار، والسهروردي. وما القصة التي يرويها السيد الطهراني في كتابه (الشمس الساطعة) عن العلامة الطباطبائي بكونه رأى ذات مرة حورية من الجنة بجانبه لكنه لم يتحدث معها امتثالاً لوصية استاذه السيد القاضي، ليست سوى هذه القصة ذاتها، ذلك التجلي الذي شاهده الملك في المسجد في قصة جلال الدين الرومي، المُصاغ كسرد حكاية رمزية، يعيده الطباطبائي كسرد مذكرات لواقعة حقيقية:

«ذات يوم كنت جالساً في مسجد الكوفة مشتغلاً بالذكر، فرأيت حورية من الجنة جاءت عن يميني وفي يدها كأس من شراب الجنة، جاءت به إلي وهي تحاول إثارة اهتمامي بها، وبمجرد أن أردت الالتفات إليها تذكرت كلام الاستاذ، فأغمضت عيني ولم أهتم. قامت تلك الحورية وجاءت شمالي وقدمت لي ذلك الكأس، فلم أهتم أيضاً وصرفت وجهي فتألمت تلك الحورية، وأنا إلى الآن كلما تذكرت ذلك المشهد أتأثر لتألمها».

وكأن ما سوف يرويه الشيخ عبد الله جوادي آملي في مقدمة شرحه لكتاب التمهيد لابن تركه، من كون الطباطبائي كان يدرك المعقولات الكلية بدون شائبة الجزئيات، ليس سوى عوض وثمن صبر الطباطبائي مع تلك الحورية الحقيقية في مذكراته، الخيالية في قصة الرومي. ومن هنا سوف يكون صبر الطباطبائي في الاستمرار بالكتابة والتأليف حتى بعد عودته من النجف وانشغاله

عشر سنين في مزاولة الزراعة والفلاحة في مدينة تبريز، مسقط رأسه، عبارة عن استمرار لتذكر تلك الحورية التي ستكون حقيقية خيالية باعتبارها ذكرى. إذن كل ما كتبه الطباطبائي سيكون محاولة استحضار غائب جمالي. الكتابة البرهانية العقلانية تضمر استمراراً تخييلياً لتجربة عاطفية، لفتاة قد تكون عراقية أو زائرة إيرانية، كانت من الجمال لا يمكن إلا أن تكون حورية في عيون الطباطبائي الذي كان في ذلك الوقت مجرد فتى متدرب. لذة العقليات اذن لم تكن خالصة في يوم من الأيام من لذة التذكر والتخيل، وتلك هي عناصر السرد الأهم، ولا علاقة لها بالبرهان الذي أجاد الفلاسفة ارتداءه كقناع.

إذن للفلسفة وجه آخر وزاوية أخرى غير البحث الاستدلالي، شبيه بما وجدناه في كتابنا (البناء والانتماء، تجديدات نظرية ومواجيد ذوقية) حيث كان للبحث العقائدي وجه آخر غير الابستمولوجيا والبرهان، وهو الوجه الاخلاقوي، والآيديولوجي. وهنا للبحث الفلسفي وجه آخر حكواتي سردي. وقد طرحنا هذا البحث كفصل من فصول كتابنا (الإثم والكتابة، صراعات الثقافة العربية من النقد الاستعماري إلى مدح الدكتاتور)، لكن لأهمية هذا البحث فصلناه هنا، وجعلناها بحثاً مستقلاً، مع زيادة لجملة من الإضافات من الملاحظات والمصادر، نرجو أن تكون مفيدة.

الفصل الأول

أبو حامد الغزالي

فلسفة الحجّام وعسل الاستعارة

أ. عدو الفلسفة:

يعتبر أبو حامد الغزالي شخصية مثيرة، ليس في منجزه الفكري وحسب، بل وفي حياته الصاخبة والمتقلبة أيضاً، فهو من القلة الذين لا يستطيع أي قارئ أن يطلع على أفكاره ونقوداته بدون التأمل في مراحل حياته. في حين يعتبر البعض أن حياة الفيلسوف لا علاقة لها بنظريته، فحياة الفيلسوف هي الإطار ونظريته هي الصورة ولا علاقة لأحدهما بالآخر[1]. لكن شخصية ومنجزاً مثل الغزالي ومشروعه النقدي، يدفع مثل هذا التوهم.

بهذا حقق الغزالي قدرة امتزاج السرد بالنظرية أكثر من مرة وبأكثر من طريقة، فهو ذاته كان يدس محنته الشخصية ونزاعاته الوظيفية في طيات بحوثه التخصصية. ولكثرة مساهمة أبو حامد الغزالي في الثقافة العربية الإسلامية، واتساع رقعة كتاباته فيها، اعتبر الغزالي أحد أعمدة الثقافة العربية ليس القديمة فقط وإنما الحديثة أيضاً:

«إذا نحن أردنا أن نوجز في عبارة واحدة مكونات فكر الغزالي، أمكن القول- بدون تردد- إنها مكونات الثقافة العربية الإسلامية كلها، بمختلف منازعها واتجاهاتها وتياراتها، ذلك إن الغزالي لم يكن مرآة انعكست عليها ثقافة عصره وحسب، بل لقد كان أيضاً ساحة التقت عندها مختلف التيارات الفكرية والأيديولوجية التي عرفها الفكر العربي الإسلامي إلى عهده، وقد

---

(1) وفيق غريزي: "شوبنهاور وفلسفة التشاؤم" ص23. دار الفارابي 2008.

اكتملت مراحل نموها وأسباب نضجها، فعبرت على لسانه ومن خلال سلوكه وتجربته الفكرية عن مدى تنوعها واتساع آفاقها وعن صراعاتها وتناقضاتها، وأيضاً عن بلوغها مرحلة الأزمة»[1].

وتلاقي التيارات في نقطة واحدة اسمها الغزالي هي التي ولدت لدى الرجل الحيرة الروحية والوقوع في اللادرية وانتهت به إلى المنهج التلفيقي في نهاية المطاف. لقد كان الغزالي ضحية تداخلات صدامية بين النظم المعرفية البيانية والبرهانية والعرفانية[2]. ولشدت هجائه للفلسفة وتقلبه بين كتبهم وإعادة أسماء مصطلحاتهم (كما هي دعواه في الجزء الأول من إحياء علوم الدين)، وفي رحلة التقلبات والوظائف التي تمرّغ بها الغزالي، كان للغزالي تكفير صريح لابن سينا، بينما كان الغزالي يتستر على جملة أفكار سينوية آمن بها، بل وكان للغزالي دور مهم في تطويرها، ومن تلك انكبابه على كتابة رسالة الطير ونحن نعرف أنه سبق لأبي علي بن سينا أن كتب مؤلفاً صغيراً عنونه بـ (رسالة الطير) وهي قصة رمزية عن الطير الذي عليه أن يحذر من شباك العدو؛ أي الإنسان الذي عليه أن يحذر من شباك الهوى والشيطان، ويعتقد الأب بولس شيخو في كتابه (مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى)[3]، أن هذه القصة رمز

---

(1) محمد عابد الجابري: "التراث والحداثة" ص161. مركز الوحدة العربية1991.

(2) محمد عابد الجابري :"بنية العقل العربي" ص486_487.

(3) الأب لويس شيخو: مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب مسلمين وناصرى" ص64.

لرحلة الإنسان من عالم الهيولى إلى عالم الفضيلة التي بها يصل إلى رؤية الله الروحية.

ورحلة الطيور إلى الملك الكامل الجمال الذي يفك الحبال عن أرجل الطيور، هو ذاته الملك الذي ترحل إليه الطيور في مدن العشق السبعة في كتاب فريد الدين العطار. على الرغم من أن للشيخ الرئيس ابن سينا مقولة مشهورة تحذر من الاقتراب من القصة لكون القصة تغذي الخيال والوهم، الامر الذي يُضعف دور العقل، لكنه في هذه القصة يكتشف أن للقصة دوراً مهماً في حفظ مسائل العقل والروح تتجاوز لغة البحث والبرهان، حيث يكون السرد هو الكاشف عن صيرورة الوجود وليس القياس الأرسطي.

وعلى أية حال، فقد واصل الغزالي حملة على الفلسفة حتى في هذا الكتاب بـ (شمول وصمة الكفر كافتهم) كما هو عنوان لأحد الفصول، يجعلنا لا نطمئن بمن دافع عن الغزالي وأن حملته ضد المعقول لم تؤثر في تقليص مساحة البحث الفلسفي بحجة أن الفلاسفة اللاحقين أمثال شيخ الإشراق السهروردي وعمر الكاتبي وسعد الدين التفتازاني وابو البركات البغدادي، وصولاً إلى صدر الدين الشيرازي، لم يعيروا اهتماماً بكتاب (تهافت الفلاسفة) بل بعضهم لم يذكره بالمرة، كما يدافع البعض[1]، اذ كثيراً ما يتعالى أهل الاختصاص على شبهات الهوات والمثقفين غير المختصين، فهم لا يناقشون إلا شريكهم في الصنعة، والغزالي - باعترافه في

---

[1] كما هو رأي عبد الرحمن بدوي في بحثه: أوهام حول الغزالي.

هذا الكتاب- لم يدرس الفلسفة ولم يخبرها بمنهج اختصاصي وإنما هو طالعها مطالعة سريعة فكانت له منها انطباعات الهاوي الذكي.

يتكون كتاب (المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال) من مقدمة يبين فيها سبب تأليف الكتاب، ثم مقدمة لدحض السفسطة وبيان أقسام الطالبين. وهكذا يتقدم الكتاب في فصول تتحدث عن علم الكلام وكيفية نشوءه ثم الفلسفة وأقسام الفلاسفة، ثم فصل عن التصوف، ثم فصل عن ضرورة النبوة. بعدها يعقد خاتمة في بيان الذوق والنبوة والرياضة الموصلة للكشف. والكتاب برفضه العلم الذي لا يلتقي مع الدين أشبه بمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين أو تديين الفلسفة، وذلك من خلال مسلكين:

1. قبول أجزاء من الفلسفة وبعض أقوال الفلسفة التي توافق القول الديني.

2. إثبات أن للعقل حدوداً ينتهي عندها، وأن هناك طوراً آخر فوق طور العقل، وهذا هو القول الديني وتعليمات النبوة. واذا كان للعقل عالمه الذي يحكم فيه، والدين عالمه الذي يتكلم عنه، فكيف سيقع التناقض والتصادم بينهما؟! اذن الفلسفة الحقة والعلوم الحقيقية لا تتصدم بالدين ولا تتنقاض معه.

ب. النص الفلسفي سيرة شخصية:

يفتتح أبو حامد الغزالي كتاب "المنقذ من الضلال" بصيغة المخاطبة، ويحاول أن يقنعنا بأن كتابه هذا هو تلبية لطلب شخص ما، وليس هو رغبة شخصية منه:

«فقد سألتني أيها الأخ في الدين، أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها، وغائلة المذاهب وأغوارها، وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من اضطراب الفرق، مع تباين المسالك والطريق، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الاستفسار، وما استنفدته أولاً من علم الكلام، وما احتويته ثانياً من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام، وما أزدريته ثالثاً من طرق التفلسف، وما ارتضيته آخراً من لباب الحق، وما صرفني عن نشر العلم ببغداد، مع كثرة الطلبة، وما دعاني الى معاودته بنيسابور بعد طول المدة، فابتدرت لإجابتك إلى مطلبك، بعد الوقوف على صدق رغبتك»[1].

وهنا نلتقي بمسألة تلاقي الرجوع التنظيري إلى التصوف من قبل الغزالي مع سيرة حياته اليومية، فالغزالي يخبرنا في بداية المجلد الأول من كتابه الضخم (إحياء علوم الدين) من أن والده أوكله هو وأخاه إلى أحد المتصوفة كي يعتني بهما. ومعنى هذا أن السيرة الفكرية تختلط بالسيرة الذاتية، ويكون السرد القصصي ملاصقاً للتنظير البرهاني. وبهذا سوف يتضح أن تعبير "لباب الحق" بالف ولام الحصر، هو أن لب الدين وجوهره هو التصوف، والشرعيات قشره، وباقي العلوم وسائل الطريق إليه والإشارة له.

وفي هذه المقدمة محاولة لجعل المتلقي يتخيّل مسرح الأحداث والتشويق لمعرفة نهاية المصائر، واستخدام ضمير المتكلم

---

[1] أبو حامد إلغزالي: "المنقذ من الضلال والوصول الى ذي العزة والجلال"ص60. تحقيق وتقديم: جميل صليبا وكامل عياد. دار الاندلس، الطبعة السابعة.

وتصوير مخاطب حقيقي ما وتعضيد لنقل المشاعر وجعل المتلقي مشاركاً للغزالي في قناعته، فالغزالي يُدخل المتلقي في زمنه الخاص زمن النص. ويجعله يتصور الغزالي بطلاً استثنائياً لا يكل ولا يلين أمام معترك الحقيقة:

«ولم أزل في عنفوان شبابي (وريعان عمري)، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أقتحم لجّة هذا البحر العميق، وأخوض غمرَتَهُ خَوْضَ الجَسُور، لا خَوْضَ الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجّم على كل مشكلة، وأتقحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة؛ لأميز بين مُحق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على باطنيته ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً متعطلاً إلا واتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته.

وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبِلّتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلّت عني رابطة التقليد وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا»[1].

يحاول إبو حامد الغزالي في هذا الكتاب أن يطرح كون مسألة الإيمان هي مسألة بلوغ العلم الذي لا يمكن أن يتزلزل حتى لو قامت المعجزات على خلافه:

---

[1] المنقذ من الضلال ص63.

«إن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أنا يكون مقارناً لليقين مقارنةً لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً؛ فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكثر من العشرة بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً، وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه! فأما الشك فيما علمته فلا»[1].

وهو إذ يذم الفلسفة كعادته إلا أنه يفتتح الكتاب بإبطال السفسطة والتفتيش عن أوائل القضايا مثل المحسوسات هل هي يقينية بذاتها أم لا؟، وهو منهج سوف يستمر حتى العصر الحديث في كتاب محمد حسين الطباطبائي (أصول الفلسفة) وكتاب (نهاية الحكمة)، يقول الغزالي:

«ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات، فقلت: الآن بعد حصول اليأس، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليّات، وهي الحسيات والضروريات، فلا بدّ من إحكامها أولاً لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات، وأماني من الغلط في الضروريات، من جنس

---

(1) المنقذ من الضلال: ص64.

أماني الذي كان من قَبلُ في التقليديات، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات، أم هو أمان محققٌ لا غدر فيه ولا غائلة له؟»[1].

وهو سير أرسطي أكيد، فالحكاية هي مغامرة الإيمان والبطل فيها هو البحث والحبكة هنا هي التشكيكات وصياغة الاسئلة، لذا سوف يستخدم الغزالي مفردة "حكايات"، أو، "أسمع حكاياتهم"، إلى جانب ذكره للأمثلة والتشبيه[2].

ويصرّح الغزالي أنه لمدة شهرين هو على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بالتصريح في النطق والمقال:

«ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة»[3].

فالمنطوق بقي هو الإيمان قبل البحث وأثناء البحث وبعد البحث. أما المسكوت عنه فهو الشك قبل الحكاية وأثناء البحث. أما كيف عاد الغزالي إلى الإيمان حقاً فهذا كان بعد أن عادت ثقته بالقضايا الضرورية، لكن لا عن دليل واقتناع عقلي وإنما بسبب

---

(1) المصدر: ص65.

(2) المصدر: ص68، ص75.

(3) المصدر: ص67.

إلهام عاطفي قلبي، بمعنى أن الاقتناع العقلي غير قائم على أساس عقلي!.

الإشكال الآخر إن الغزالي منذ الفصل الأول من الكتاب، قد حسم المسألة لصالح العرفان والتصوف، فكانت الفصول اللاحقة مصادرة على المطلوب، فالمحاججة هنا هي نفسية وليست نظرية، وهي تعتمد اللغة وليس البرهان، فالمسألة اذن أقرب إلى السرد منها الى البحث.

ج. تغيرات الذات وثبات اليقين:

عرف أبو حامد الغزالي كشخصية لا تسكن ولا تكل في طلب العلم، وهذا العمل الدؤوم يكشف عن روح قلقة غير مستقرة:

«إن "لمحي الدين" روحاً بلغ من اضطرابها أنها لا تطمئن إلى التخصص في مادة يرتاح إليها. هو طالب لا يشبع، وناقد لا يرحم، يشهد على ذلك هجماته اللاذعة على الفقه وعلم الكلام. ساق "قلق من الموت"، الذي ينبه إليه تنبيهاً ملحاً في وعظه وكتاباته الروحية، حساسيته التي هي دينية في الصميم، إلى التعمق في مناحي العلم الإسلامي منحى بعد منحى»[1].

لكن أبو حامد الغزالي إذ يبحث الحق في أربع فرق في كتاب المنقذ من الضلال، فإنه يقرر بأن الهوية الإنسانية انسيابية سيالة غير مستقرة ويستحيل أن تعود كما كانت سابقاً، لذا لا يستطيع المقلد أن يكون مقلداً بعدما انتبه:

---

[1] لويس غرديه وجورج قنواتي: "فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية". ج1 ص124 طبعة دار العلم للملايين 1978.

«إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته. ومن شرط المقلد أن لا يعلم أنه مقلد، فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده، وهو شعب لا يرأب، وشعثٌ لا يلم بالتلفيق والتأليف، إلا أن يذاب بالنار، ويستأنف له صنعة أخرى مستجدة»[1].

فالاستقرار في الهوية هي محض غفلة عن الحكاية، فاذا انتبه الإنسان الى تغير فصول حياته ومجرى أحداث أفعاله فإنه سيعلم أنه يستحيل أن يعود إلى ما كان عليه بالأمس. ومن هنا سينتبه الغزالي إلى كون علم الكلام كان وافياً بمقصود العلم لنفسه بحفظ عقائد أهل السنة والثقافة الرسمية التي تتطلبها طبيعة الحكومة السياسية. أما بالنسبة ليه كفرد وذات حرة فهو؛ أي علم الكلام، منظومة غير وافية لا يمكن أن تحقق الإطمئنان النفسي للإنسان:

«فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير وافٍ بمقصودي. وإنما المقصود منه حفظ عقائد أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة»[2].

وهكذا يلتقي الغزالي مع الفخر الرازي، الذي ندم أشد الندم في توغله في علم الكلام، وصرفه أيام العمر في مناقشة القيل والقال.

---

(1) المنقذ من الضلال: ص69.

(2) المنقذ من الضلال: ص71.

فعلم الكلام دفاع عن قضية جاهزة وخارجية، بينما الإيمان قضية داخلية وغير مكتملة، لذا يقول الغزالي إن علم الكلام لم ينفعه في شيء ولا يظنه أنه نفع أحدٌ في يوم من الأيام:

«فلم يحصل منه ما يمحق بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الحق، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري! بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة»[1].

مرة أخرى نجد أن الايمان سابق للبحث وما الكتابة سوى دفاع عما سبق أن تقرر بالنفس. فما أبعد سياق الغزالي عن كيجيتو الشك الديكارتي ومنهجه، بخلاف من يتوهم المقاربة بينهما على اساس قراءة اعتباطية وفهم إسقاطي (كالذي فعله جميل صليبا وكامل عياد في مقدمتهما لكتاب المنقذ من الضلال)، وإن كان البعض يؤكد أن تكفير الغزالي للفلاسفة هو على سلوكهم العملي الشائن بعدم اهتمامهم بالمحرمات، وهذا له وجهة دليل في هذا الكتاب كما سوف نعرف، أو ما أورده في خاتمة كتابه الشهير تهافت الفلاسفة[2].

وهذا الذي تقرر هو الذي سوف يكون أساساً ليس الإيمان بالنسبة للفرد وإنما أساس لتكفير الآخرين، حيث نجد الغزالي يعمم حكم الكفر لجميع الفلاسفة. هكذا تصاغ قصة الإيمان من معرفة النفس وكونها كشفاً عما في القرار الداخلي لها إلى معرفة الآخر،

---

(1) المصدر: ص73.

(2) انظر موقف عبد الرحمن بدوي في بحثه المعنون اوهام حول الغزالي والباحث الإيراني غلام حسين ديناني في حركة الفكر الفلسفي ج1 ص217. دار الهادي 2001.

فكل معرفة للذات هي معرفة للآخر حتى لو كانت الاولى بالإيجاب والثانية بالسلب. وكأن الغزالي حينما ينعت الراغبين في الفلسفة بالهوى وإنها تودي إلى قلة التقوى والورع يتحدث عن أزمته النفسية بالذات، لكون الضروريات والشعور الباطني هي فقط المبادئ المقبولة، ولو كان كلام الغزالي مجرد برهان نظري لما كان صحيحاً وفق منطق محاجته. إذن لا بد أن يكون الهوى وأزمة التقوى تجربة حقيقية للغزالي. وهنا يظهر عامل الزمن في كتاب الغزالي هذا فهو تحدث منذ البداية عن تدريسه في بغداد ثم انقطاعه وسفره الى نيسابور ثم اعتكافه وعودته الى الدرس. وهنا نجد أن المحاججة تعود مرة بعد مرة المحنة الذاتية للمؤلف وأنها تشكل الماضي الحاضر. وبهذا يتأكد اجتهاد بول ريكور من العالم الذي يفترعه أي عمل سردي هو دائماً عالم زماني[1]. من ذلك عرض أبو حامد الغزالي للفرق والمذاهب من دهريين ومتكلمين وفلاسفة، فهو شبيه بكلامه عن الماضي الذي كان وثنياً، وعن الحاضر حيث انتشار الاسلام، وعن المستقبل الذي هو النقد والتشكيك.

والملاحظ أن الغزالي يكثر من الأمثلة ويستعين بالاستعارة بشكل مكثف ومكرر. وإذا كان التمثيل من الوسائل المحببة للتصوف والعرفان في مقابل مقدمات البرهان، فإن الامر يبقى أن الاستعارة والتمثيل هما وهج اللغة وأرفع طرق البلاغة ووسائلها

---

[1] بول ريكور: "الزمان والسرد" ج1 ص19. طبعة دار الكتاب الجديد 2006.

في التأثير على المخيلة. واذا كنا نلمس تلــك الحماســة العاطفيــة المتقدة لدى الغزالي، فإن ذلك يمكن تفسيره بطريقتين:

الاولى: كون العاطفة من جنس المخيلة، وهذا هو النسق الذي تحافظ عليه كتابة الغزالي هنا، وبذلك فهي حماسة واقعية حقيقيــة يعيشها الكاتب:

«لقد روى لنا قصة تردداته الطويلة، بأسلوب نابض بالحرارة لم يفته أن يذكّرنا بالجهاد الروحي الذي عرفه القديس أغــسطينوس قبل اقلاعه عن علاقته الدنيوية، ربما فوجئ بمؤثرات لم تخل مــن ضغط الحوادث السياسية»[1].

ومن هنا يمكن اتخاذ موقف كون الغزالي مضطرب الفكــر يتنقل من نظرية الى أخرى معبــراً عــن روح شــكية حقيقيــة، خصوصاً ضغط تياري الإسماعيلية الباطنيــة والفلــسفية العقليــة، اللذين بقيا يشكلان خلطاً عجيباً في كتاباته واستنتاجاته، ولعل هــذه نقطة يمكن التعويل عليها لحلّ الإشكالية التي أشار اليهــا هنــري كوربان وجملة من الباحثين من كون:

«الموقف السلبي الذي وقفه الغزالي من الفلاسفة يبلغ حداً من الاحتدام يعجب له كل من عرف الغزالي ونفسه العلية(..) ويزيــد في العجب أيضاً تلك الثقة التي يوليها الغزالي للمنطــق والجــدل

---

[1] لويس غرديه، جورروج قنواتي: "فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية" ج1 ص122. دار العلم للملايين.

العقلي في سبيل الوصول إلى غاية محاجته، في حين أنه هو نفسه لا يؤمن بجدوى المنطق والعقل لبلوغ الحقيقة»[1].

وبهذا سوف نوافق على كون الغزالي صاحب قصة معقدة وحياة مغامرة ومذهب مضطرب[2].

الثانية: إنها حماسة مصطنعة، وإنها عبارة عن تلبيس وقناع لكون ما يكتبه الغزالي في هذا الكتاب مرتبطاً أيضاً بالثقافة السلطانية وخدمة الحكومة الرسمية، وكونه مثقفاً حزبياً متحيزاً يطارد ثقافة المعارضة، خصوصاً وأن هناك نبرة في التعجل ومغامرة التسرع، فالغزالي لم يقم بدراسة الفلسفة وإنما اكتفى بمطالعتها فقط، وبحسب منطق البطولة الاستثنائي في هذا الكتاب، يقول الغزالي إنه استوعب الفلسفة ومقاصدها في غضون سنتين فقط:

«فشمرت عن ساعد الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير الاستعانة باستاذ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية، وأنا ممنوّ بالتدريس والافادة لثلاثمائة نفر من الطلبة ببغداد، فاطلعني الله سبحانه وتعالى بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلسة على منتهى علومهم في أقل من سنتين. ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريباً من سنة، اعاوده وأردده واتفقد غوائله وأغواره،

---

[1] هنري كوربان: "تاريخ الفلسفة الإسلامية" ج1ص275. ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي. عيودات للنشر_بيروت الطبعة الثانية 1998.

[2] لاحظ مثلاً تقييم غلام حسين دناني في "المنطق والمعرفة عند الغزالي" ص39. ترجمة عبد الرحمن العلوي. دار الهادي 2004.

حتى اطلعت على ما فيها من خداع وتلبيس وتحقيق وتخييل، اطلاعاً لم أشك فيه»[1].

وهي فترة غير معقولة حتى لو فرضنا مجرد التصفح الأعمى لهذه الكتب، هذا مع علمنا بكون الغزالي كان يزاول مهنة التدريس ويلقي في اليوم الواحد عدة محاضرات مصحوبة بمناقشة طويلة من قبل التلاميذ، بالإضافة إلى انشغاله بالكتابة والتأليف في قضايا أخرى حسب تقريره أعلاه الذي نجد فيه روح المنافحة والاغترار والوجاهة بكونه أستاذاً مرموقاً يحضر له من الطلاب العديد الغفير، وهي صفات مذمومة سوف يتعرض لها الغزالي في هذا الكتاب وكتابه الآخر (أصناف المغرورين). بيد أنه وكعادة نص الغزالي المعتمد على التناقض، يقوم النص بايحاء سمة المعجزة والكرامة بكون الله هو الذي أفهم الغزالي حسب منطق المتصوفة الذي عبر عنه الجنيد "أنتم أخذتم علمكم ميت عن ميت، ونحن أخذنا علمنا من الحي الذي لا يموت". فيكون الله سبحانه، هو الذي قلّص الزمن وجعله مطاوعاً بحيث طالع الغزالي جميع كتب الفلسفة وفهمها في سنتين وانتقدها في سنة واحدة من غير أن يضطرب برنامجه التدريسي ولم يزاحم مشاغله في التصنيف والتأليف. إنه نوع من ادعاء المعجزة لشخصية بلغت منازل النبوة.

لكن النص يعود ليتناقض بكون هذا الذي أجرى الله المعجزة والكرامة على يديه وأبلغه منتهى الفلسفة في مدة يسيرة، رغم ما

(1) المنقذ من الضلال: ص74.

في هذه الكتب من تخبيط وتخليط متعمد حتى لا يفهم الطالب[1] إنما هو موظف لدى السلطان، فهو كلّ على الأغيار، جزء من طاعة المخلوق وليس الخالق. هذا ما نجده حينما يقول في فصل الرد على مذاهب التعليم:

«فعن لي أن أبحث في مقالاتهم، لأطلع على ما في كنانتهم، ثم اتفق أن ورد عليّ أمر جازم من حضرة الخلافة، بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم، فلم يسعني مدافعته، وصار ذلك مستحثاً من خارج، ضميمة للباعث الاصلي من الباطن»[2].

وباعتباره مثقف سلطة، وأن الباعث الأصلي هو قرار الأمير والباعث الفرعي هو كره المعارضة، أي تماماً بعكس ما يصرح به الغزالي، فإن الذي توسمه المؤسسة الحاكمة بحجة الإسلام يتورط هنا بإثم الكتابة، فهو في نهاية الأمر ينقل كلمات المعارضة والثقافة المنشقة، أثناء عملية المجادلة والرد، فيقوم بالاعتراض والاستشهاد بكلمات أبو حنيفة باعتباره فقيه الثقافة الرسمية والمقرب من السلطة، منذ انقلاب المتوكل على المعتزلة وصعود العقل السلفي، كثقافة وحيدة مرضي عنها من قبل الحكومة السياسية:

«فجمعت تلك الكلمات ورتبتها ترتيباً محكماً مقارناً للتحقيق، واستوفيت الجواب عنها، حتى انكر بعض أهل التحقيق مني مبالغتي في تقرير حجتهم، فقال: "هذا سعي لهم، فأنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها،

---

[1] المنقذ من الضلال: ص 78.

[2] المصدر: ص91.

وترتيبك إياها"، وهذا الأنكار وجه حق، فقد أنكر أحمد بن حنبل على الحارث المحاسبي (رحمهما الله) تصنيفه في الرد على المعتزلة، فقال الحارث: «الرد على البدعة فرض" فقال أحمد: "نعم، ولكن حكيت شبهتهم أولاً ثم أجبت عنها، فبمَ تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه، ولا يلتفت إلى الجواب، أو ينظر في الجواب ولا يفهم كنهه؟».

وما ذكره أحمد بن حنبل حق، ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر، فأما اذا انتشرت فالجواب عنها واجب ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية. نعم ينبغي أن لا يتكلف لهم شبهة لم يتكلفوها. ولم اتكلف أنا ذلك (..) والمقصود أني قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان، ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان»[1].

وكأن هذا اعتذار عن كثرة تكراره لذكر اخوان الصفا بالخصوص، وليس ذكر الفلسفة وسواها، رغم أن الاعتراض شامل لجميع الأقوال، هذا ما يكشفه الاندفاع الغاضب والتعبير حد القذف بالشتائم، بينما الغزالي قد قبل من الفلسفة أموراً عديدة وحذّر من أنكار كل ما جاء فيها.

الأمر الآخر الذي نكتشفه هنا يعود الى بداية الكتاب ولماذا كان الغزالي يطالب بأن يكون الإيمان بالثقافة الرسمية وعقائد الجماعة، إيماناً لا يتزعزع وإن ثبت البرهان على خلافه. وهو اعتقاد ثابت لا يتغير وأن حدثت المعجزات على تكذيبه.

---

[1] المصدر: ص92.

ففي فصل الرد على مذهب التعنيم، الذي هو مذهب الإسماعيلية، نجد الغزالي يحاول الخلط بين المعجزة والسحر، ولا يتقيد بالمعجزة لكون ثقافة المعارضة استندت في بعض أدلتها الى جريان المعجزة على أيدي الأئمة. وهنا يظهر عامل الزمن المروي اذ يتحدث الغزالي عن تأليفه لكتب الرد على خصوم الثقافة الرسمية اثناء مكوثه في بغداد وهمدان وطوس:

«وليس المقصود الآن بيان فساد مذهبهم، فقد ذكرت ذلك في كتاب (المستظهري) أولاً، وفي كتاب (حجة الحق) ثانياً، وهو جواب كلام لهم عُرض علي ببغداد، وفي كتاب (مفصل الخلاف) الذي هو اثنا عشر فصلاً ثالثاً، وهو جواب كلام عُرض علي بهمدان، وفي كتاب (الدرج) المرقوم (بالجداول) رابعاً، وهو من ركيك كلامهم الذي عُرض علي بطوس، وفي كتاب (القسطاس المستقيم) خامساً، وهو كتاب مستقل بنفسه مقصوده بيان ميزان العلوم وإظهار الاستغناء عن الإمام المعصوم لمن أحاط به»[1].

واذا كان الغزالي يظهر نفسه كبطل روائي منصور بقدرة المؤلف الكلية، حيث أنه صاحب فطنة وقدرة في مواجهة التشكيك، ونبوغ في الاستيعاب والمطالعة، فإن الأمر يستمر هنا بكونه حارس العقيدة القويمة يحاجج ويطرح الأسئلة التي لا يستطيع الخصوم استيعابها فضلاً عن حلها. يستمر تمركز الذات داخل النص واعتماد التشبيه والاستعارة داخل المحاججة.

---

[1] المصدر: ص97.

ويشدد الغزالي هنا على عدم صحة الموقف الرافض والمنكر للفلسفة ككل، بحجة نصر الدين، فهذا شبيه بمن يذم العسل إذا كان مغروفاً بإناء الحجّام، بينما المستقذر هو الإناء الذي مهمته جمع ما فُصد من الدم، وليس المحتوى الذي هو العسل. كذلك الفلسفة إنـــاء قذر لكنه يحوي جملة من المعارف الصحيحة:

«وأقل درجات العالم: أن يتميز عن العامي الغُمر، فلا يعاف العسل، وإن وجده في محجمة الحجَّام، ويتحقق أن المحجمة لا تغير ذات العسل، فإن نفرة الطبع عنه مبنية على جهل عامي منشؤه أن المحجمة إنما صنعت للدم المستقذَر، فيظن أن الدم مستقذر لكونـــه في المحجمة، ولا يدري أنه مستقذر لصفة في ذاته، فـإذا عـدمت هذه الصفة في العسل فكونـــه في ظرفه لا يكسبه تلك الصفة، فـــلا ينبغي أن يوجب له الاستقذار، وهذا وهم باطل، وهو غالب علـــى أكثر الخلق، فإذا نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم، قبلوه وإن كان باطلاً، وإن أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم، ردوه وإن كان حقاً. فأبداً يعرفون الحق بالرجال ولا يعرفــون الرجـــال بالحق، وهو غاية الضلال!»[1].

خصوصاً وأن المعارف الصحيحة الموجودة في الفلسفة هي إما مأخوذة في الأصل من القــرآن أو مــن المتــصوفة، فقـضايا السياسات الفلاسفة فيها مقلدة للأنبياء:

---

[1] المصدر: ص89.

«فجميع كلامهم فيها يرجع إلى المتعلقة بــالامور الــسلطانية والإيالة، إنما أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء عليهم السلام»[1].

أما المسائل الأخلاقية فالفلاسفة قد أخذوها مــن المتــصوفة خاصة:

«وأما الخلقية: فجميع كلامهم (فيها) يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها، وذكــر أجناســها وأنواعهــا وكيفيــة معالجتهــا ومجاهدتها، وإنما أخذوها من كلام الــصوفية؛ وهــم المتــألهون المواظبون على ذكر الله تعالى وعلــى مخالفــة الهــوى وســلوك الطريق الى الله تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا. وقد انكشف لهم في مجاهدتهم من أخلاق النفس وعيوبها، وآفــات أعمالهــا ممــا صرحوا بها، فأخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهــم. جماعــة مــن المتألهين، لا يُخلي الله سبحانه عنهم فإنهم أوتاد الأرض، ببركاتهم تتزل الرحمة على اهل الأرض»[2].

واذا كانت كلمات الفلاسفة مخلوطة بالعسل والــدم الفاســد، والصحيح بالخطأ؛ أي بــالمعقولات التــي لا تــرتبط بالــدين ولا موصولة بالكشف والعرفان، فضلاً عن تلك التي تنتهي بالإلحاد أو عدم تجنب النواهي، كان لزاماً التحذير منها. ويشبع الغزالي النص هنا بالامثلة وتقريبات التشبيه، وإعلاء لهجة المخاطبة:

---

(1) المصدر: ص85.

(2) المصدر: ص86.

«ولأجل هذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر. وكما يجب صون من لا يحسن السباحة على مزالق الشطوط، يجب صون الخلق عن مطالعة تلك الكتب. وكما يجب صون الصبيان عن مس الحيَّات، يجب صون الأسماع عن مختلط الكلمات وكما يجب على المعزِّم أن لا يمس الحية بين يدي ولده الطفل، إذا علم أن سيقتدي به ويظن أنه مثله، بل يجب عليه أن يحذِّره منه، بأن يحذر هو في نفسه ولا يمسها بين يديه، فكذلك يجب على العالم الراسخ مثله. وكما أن المعزِّم الحاذق إذا أخذ الحية وميز بين الترياق والسم، واستخرج منها الترياق وأبطل السم، فليس له أن يشح بالترياق على المحتاج إليه، وكذا الصراف الناقد البصير إذا أدخل يده في كيس القَلاّب، وأخرج منه الإبريز الخالص، واطّرح الزيف والبهرج، فليس له أن يشح بالجيد المرضي على من يحتاج إليه؛ فكذلك العالم. وكما أن المحتاج إلى الترياق، إذا اشمأزت نفسه منه، حيث علم أنه مستخرج من الحية التي هي مركز السم وجب تعريفه. والفقير المضطر إلى المال، إذا نفر عن قبول الذهب المستخرج من كيس القلاّب، وجب تنبيهه على أن نفرته جهل محض، هو سبب حرمانه الفائدة التي هي مطلبه، وتحتم تعريفه أن قرب الجوار بين الزيف والجيد لا يجعل الجيد زيفاً، كما لا يجعل الزيف جيداً، فكذلك قرب الجوار بين الحق الباطل، لا يجعل الحق باطلاً، كما لا يجعل الباطل حقا»[1].

---

[1] المصدر: ص89.

د.السرد مأوى الفكر الذاتي:

وفي فصل الصوفية نجده فصلاً مشبعاً بالسيرة الذاتية، فقد شهدت السنة السادسة والثلاثون من حياة الغزالي تحولاً حاسماً، ففي هذه الفترة واجه أبو حامد الغزالي مشكلة اليقين الفكري، وهي مشكلة طرحت في وجدانه بإلحاح وعنف مما سبب له أزمة داخلية حادة شلت نشاطه التعليمي وحولت مجرى حياته العائلية، فاعتزل التدريس عام 488 هـ\1095م، وترك عائلته مضحياً بكل شيء في سبيل البحث عن الاطمئنان الداخلي الذي هو ضمان الحقيقية[1].

في هذه المرحلة يعترف أبو حامد الغزالي أنه طالب دنيا وجاه وأن ما زاوله من علوم هي علوم غير نافعة، وهو تصريح يشير إلى علوم الفقه والكلام التي كان يدافع عنها حتى هذه المرحلة من الكتاب ويعتبرها علوماً كافية في نفسها وإن لم تكن كافية بالنسبة إليه:

«ثم لاحظت أحوالي، فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أحدقت بي من الجوانب. ولاحظت أعمالي- وأحسنها التدريس والتعليم- فإذا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة.

ثم تفكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت، فتيقنت أني على شفا جُرف هار، وأني قد أشفيت على النار، إن لم أشتغل بتلافي الأحوال. فلم أزل أتفكر فيه مدة، وأنا بعدُ على مقام الاختيار

---

[1] هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية" ص273.

أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً، وأحل العزم يوماً، وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى. لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة، إلا ويحمل عليها جند الشهوة حملة فيفترها عشية. فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها الى المقام، ومنادي الإيمان ينادي: الرحيل الرحيل، فلم يبق من العمر الا القليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل، فإن لم تستعد الآن فمتى تستعد؟ وإن لم تقطع الآن هذه العلائق فمتى تقطع؟ فعند ذلك تنبعث الداعية وينجزم العزم على الهرب والفرار»[1].

فهنا ينعقد لسان الغزالي عن الكلام ولا يستطيع مزاولة التدريس ببغداد، ويقول إنه بسبب اختلال المزاج النفسي وليس بسبب الخوف من الولاة والحكومة القائمة كما يحاول التأكيد من دون جدوى حيث إن النص يحمل ارتياباً داخلياً يكاد يؤدي به الى التناقض:

«فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا، ودواعي الآخرة، قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربع مائة. وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس، فكنت اجاهد نفسي أن ادرس يوماً واحداً تطيباً لقلوب المختلفة لي، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ولا استطيعها البتة، حتى اورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب، بطلت معها قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب،

---

[1] المنقذ من الضلال: ص103.

فكان لا ينساغ لي ثريد ولا تهضم لي لقمة. وتعدى إلى ضعف القوى، حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا: "هذا أمر نزل بالقلب، ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم".

ثم لما احسست بعجزي، وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني "الذي يجيب المضطر إذا دعاه" وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأهل والأصحاب، وأظهرت عزم الخروج الى مكة، وانا ادبر المقام في الشام، فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على العزم الا أعاودها أبدا»[1].

لماذا هذه الحيل، وهل استجابة الدعاء هي إيجاد وسائل التورية على حقيقة سفر الغزالي، وتحمل فراقه لعائلته وأصحابه، فالامر لا يتعلق حقيقة بمحنة في المعرفة والسفسطة، وإنما بأمر آخر يضاد الثقافة الرسمية وسياسة السلطة الحاكمة؟!.

هل يتضح لنا هنا أن الغزالي إذ يتبنى جملة من أفكار الإسماعلية وأخوان الصفا في نهاية المطاف، يعني من العسل ومجحفة الحجام، آرائهم الموضوعة ضمن مذهبهم المعين ويديولوجيتهم الدينية المختلفة والمعارضة للسلطة، فهو في النهاية قد قبلها لكن من دون تبني آيديولوجيتهم الاعتراضية، خوفاً من الدم الذي يمكن للحجام(السلطان) أن يفصده، باعتبار أن السلطان هو الطبيب الشرعي الوحيد للامة المريضة بحسب ذهنية الاستبداد ؟!.

---

[1] المنقذ من الضلال: ص104.

اذن يسافر ها هو أبو حامد الغزالي إلى الشام ففلسطين ثم بعدها الحجاز. وتستمر عزلة الغزالي عشر سنين ويخرج منها الى النطق بكون الصوفية هي الحق، لكن بدون تقديم أي حجة لهذه النقلة وهذا الاختيار، فالأمر محض تجربة روحية لا يمكن نقلها ولا الحديث عنها. وهنا نندهش أن الغزالي الذي رفض المعجزة والكرامات في بداية الكتاب وفي فصل الرد على مذهب التعليم والإسماعيلية، يقول هنا بالمعجزة والكرامة بل هي عنده بواسطة الذوق كرامات الأولياء وبدايات الانبياء!، الأمر الذي يجعلنا نشكك في تمثيلية الغزالي وأدائه دور الأخرس وفراره عن مناطق النفوذ السياسي للثقافة الرسمية واعتزاله الكلي عشر سنوات. وفي فصل ضرورة النبوة نجد الزمن ينقسم هذه المرة بحسب المعرفة: فالفطرة والخلو من العلم هو الماضي، والعقل وادركاته هو الحاضر، والكشف والذوق هو المستقبل. ونجد الغزالي في فصل ضرورة النبوة وفصل سبب انتشار العلم، يستخدم ذات المحاججة التي استخدمها اخوان الصفا واصحاب مذهب التعليم، ورفضها.

وهنا يشدد الغزالي على آلية التشبيه فتكون العبادات ووصايا الأنبياء أدوية روحية توازي الأدوية المادية للبدن، وهي أدوية لا ينالها العقل ويقربها البرهان اذ هي من الذوق ونور طور فوق طور العقل. مرة اخرى في فصل سبب نشر العلم بعد الإعراض عنه، نجد أن الغزالي يطرح نفسه باعتباره بطلاً سردي، فهو الذي يدافع عن الدين القويم ويعيد الناس الى الشرعية حيث إنه يرد الشبهات التي استعصت على الجميع لكنها بالنسبة اليه أسهل من شربة ماء. فهو إذن محي الدين كما في موسوعة إحياء علوم

الدين. لكن كيف يمكن أن ينهض الغزالي بمهمة إعادة نشر الـــدين وهو قد اعتزل؟!

في هذه المرحلة يعود الغزالي مرة اخرى إلى حضيرة البلاط الحكومي ويضع نفسه بخدمة السلطة باعتباره مثقفاً حزبياً مرموقـــاً ومتمرس، فنجد أن نطلب الخليفة ان يذهب الى نيسابور ثم يبـــرر الغزالي الموقف بآيات من القرآن. ويعضد الامر أنه شاور بعـــض أصحاب التكايا الصوفية بالأمر وأنه رأى منامات توحي إليه بذلك، فيكون الكتاب قد ابتدأ بالعاطفة الدينية وانتهى بالنوم. وفي الوســـط نجد الكشف والشهود والرد على الفلاسفة، فيمـــا يكـــون الـــسلطان حاضراً في رحلة البداية والنهاية، رحلة العزلة ورحلة الاخـــتلاط بالمجتمع. هكذا تنتهي قصة العزلة التي بلغت الآن إحدى عـــشرة سنة. يقول عنها الغزالي إنها رحلـــة قـــدرها الله لـــيس هـــو ولا السلطان. لكن أليس التصدي للتدريس والدفاع عن الثقافة الرســـمية هو طلباً للجاه وتزلفاً للسطان وترضية للنفس والذات؟!.

هنا يقول الغزالي إن عودة الإنسان إلـــى مـــا كـــان عليـــه مستحيل، وهو المطلب الذي تعرفنا عليه في البداية من كون الذات الانسانية سيالة وليس جامدة، وهي دعوة تنـــاقض الثبـــات علـــى العقيدة. وهكذا تتخلق المحاججة في المنقـــذ مـــن الـــضلال مـــن متناقضات يتحول فيها الكتاب إلى جدل سردي، ويتحـــول الـــزمن الثلاثي هذه المرة إلى الماضي حيث الغزالي الكلامـــي المنطقـــي طالب السمعة والجاه، ثم المعتـــزل الـــشاك، والحاضـــر المتمثـــل بالغزالي داعية التصوف العائد إلى التدريس بطلب من الـــسلطان، والمستقبل المتوقع بأن يكون الغزالي صادقاً في الزهـــد. ودائـــرة

الزمن هذه تتضمن السرد باعتبارة ذاكرة العقيدة حيث يختلط التاريخ الشخصي بالتاريخ الإنساني العام. فالماضي هم المتكلمون والمستقبل هو التصوف والعرفاء. كلا الطرفين في الجنة حسب تأكيد الغزالي فهو السارد الذي بيده الخاتمة وعواقب الامور. أما الحاضر فهو ضياع العلم وتخبط الناس وخلطهم بين رفض كل ما في الفلسفة أو قبولها مطلقاً. والواجب هنا تأديب العوام تماماً حسب ذهنية كتاب الغزالي الآخر (لجم العوام عن علم الكلام). ثم ينتهي الكتاب إلى أن العامي والعالم غير المنتهي عن شهوات الدنيا كلاهما مذموم وكلاهما قاصر عن نيل الإيمان بحقيقة نور النبوة وشريعتها. وفي هذه النهاية نجد الغزالي يعتمد المقايسة واللجوء الى الاحتمال، فهو يطرح مسألة طبيعية أو فلسفية ويقول إذا كان هذا معقولاً وممكناً ألا يحتمل أن تكون أسرار وباطن الدين مقبولة؟!.

وبهذا يكتمل الكتاب كحبكة سردية قائمة على عناصر الزمن الثلاثي المتكون من دوائر يضم بعضها البعض الآخر، فيكون للنص زمنه الخاص وللواقع زمنه الخاص وكل منهما منضوي تحت الآخر بواسة المحاججة التي هي عبارة عن عاطفة نفسية تؤكد اعتقاداتها الخاصة ضد الخصوم بواسطة التشبيه والاستعارة والمقايسة والاحتمال. واذ تنتهي المحاججة تنتهي السيرة الذاتية للمؤلف أيضاً، فهذه السيرة هي جزء من المحاججة فالسرد تجربة ذاتية وصحة الكتابة مسألة ذوقية. وهذا كله ينتهي بكتاب (المنقذ من الضلال) الى اعتماد البنية الأدبية وليس الفكرية، فالحكاية تبدأ بالتوحش وعدم المعرفة والفطرة والخلو من العلم، ثم التشكيك

والتساؤل وتنتهي باليقين. وهذا ما سوف يتحول الى حبكة قصصية حقيقة على يد ابن الطفيل فيما بعد، وإلى مواصلة لتأويلية جديديـة من قبل السهروردي في كتيب صغير اطلق عليه (رسالة الطيـر) فكأن العنوان والمعنون مكانة خاصة في الفكر الإسـلامي أو دُرة يتيمة يتم تناقلها وتلبيسها قناعاً فوق قناع تعميقاً للنقد وحرصاً على حفظ الحقيقة من ملابسات التأويل وآيديولوجيا التفسير والشرّاح.

هـ. بين الغزالي وابن الطفيل السرد جامع الفلاسفة:

بينما انطلق التوحش والانعزال من المركز الحضاري لـدى أبو حامد الغزالي، الأمر الذي يجعلنا نشك أكثر في قـصة توقـف لسانه عن الكلام وهربه إلى الشام. فإن التوحش والعزلة لدى ابـن الطفيل ستكون في الهند؛ أي بعيدة عن المركز الحضاري الذي كان يتمثل بدار الاسلام. هكذا ستتحول الفلسفة باعتبارها سرداً محـوراً لقراءة أنساق متواربة لقضية المركزية العربيـة، التـي لا تـشكل للفلسفة باعتبارها بحثاً نظرياً، مشكلة أو عائقاً.

واذا كان سرد الغزالي معتمداً علـى إثـم مخالفـة الـسلطة واتباعها، وإثم الشك والخروج من حياة العامة، واعترف بمـشكلته النفسية التي منعته الطعام وضعفت القوى الجنسية والبدنيـة، فـإن قصة حي بن يقظان تبتدأ من زواج امراة سراً فتحمل بطفل سوف تودعه في تابوت في عرض البحر خوفاً من الفـضيحة. ومقابـل قسوة الأنثى البشرية على ولدها، تحن ضبية عليه فترضـعه مـن لبنها. والغريب إن ابن الطفيل يقول بامكانية أن يخرج الإنسان من الطبيعة بدون عملية ولادة طبيعية، فكأن هذا مزاوجة بين النظـرة

الدينية والنظرة المادية. يكبر الفتى فيأخذه الشك بحاله فهو يختلف عن بقية الحيوانات المستورة بالريش والصوف والوبر، القوية الركض المزودة بالسلاح. هنا يدرك أنه كائن مغاير عنهم. تموت امه الضبية ويلاحظ أن جميع أعضائها سالمة فإذن هي لا تتحرك لزوال جزء غير مرئي فيها. وهنا يدرك الصبي الروح والموت بعدما عرف الجسد والمادة. وبعد طول تفكر وملاحظة للمخلوقات وأنها مركبة من مادة وروح، وأنها بحاجة للطعام والمأوى والتكاثر وأنها تموت، يدرك أنها حادثة لا بد لها من محدث. هكذا يتطور حي بن يقظان بحسب سرد يعبر عن حضور المؤلف وتنقلاته الذهنية التي تجعل الحكاية مرتبطة بالبحث وليس البحث مرتبطاً بالحكاية كما كان الأمر لدى الغزالي، وهذا ما سوف يعول عليه شيخ الإشراق السهروردي في إعادة قصة حي بن يقظان بتركيب حكاية اخرى سمّاها: "قصة الغربة الغربية" حيث يقع الفيلسوف الذي هو ابن العقل فهو ابن الهدى والرشاد، في قبضة النظام الاجتماعي والسياسي، الذي هو رمز "القرية الظالم أهلها"، فيكون على الفيلسوف إما الفرار أو ادعاء الخرس كما فعل الغزالي[1].

ويحاول ابن الطفيل تطوير الحبكة السردية بإضافة شخصية اسال وسلامان الأخوان اللذين كانا يؤمنان بالله حسب ديانة تظهر في جزيرة قريبة من جزيرة حي بن يقظان. ولكون اسال أكثر اعتناءً بامور التأويل والباطن، فهو الذي يرحل في الأرض طالباً أسرار الدين وباطنه وليس قشره وتعاليمه الظاهرية فقط، تماما كما

---

(1) حكمة الإشراق: ص277.

سافر الغزالي واعتزل، فيقرر اسال الاعتزال في تلــك الجزيــرة. هكذا يلتقي الاثنان ويعلم اسال حي بن يقظان الكلام فيكتشفان وحدة الحقيقة وأن الزهد والمجاهدة والتامل توافق جــوهر الــدين. أمــا تعاليمه الظاهرية التي هي الفقه مثل الزكاة والتعزيرات والحــدود فهي للعامة البلداء التفكير المنشغلين بالدنيا. وهكذا تكون الحقيقــة للفلاسفة وظاهر الدين للناس، وهي فكرة قريبة من رأي الفــارابي، لذا سوف ينفر الناس ويمقتون حي بن يقظان حينما تحمله ســفينة عابرة إلى المدينة، ويعرف أنه لا يمكن أن يدرك الجمهور الحقيقة. وبهذا ندرك عزلة الفلسفة وكونها للخواص، وهي نتيجــة تطــابق فكرة (إلجام العوام عن علم الكلام) للغزالي. ويختم ابــن الطفيــل الحكاية بكونها قصة حوت جوهر الفلسفة التي ما كان يجب كتابتها لولا انتشار الفرق الضالة، تماماً ككتــاب الغزالــي المتــصدي لأصحاب البدع والآراء الفاسدة:

«هذا، أيدنا الله وأياك بروح منه، ما كان من نبأ حــي بــن يقظان وأسال وسلامان وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب، وهو من العلم المكنون الــذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله، ولا يجهله إلا أهل العزة بالله. وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح في الضنانا به والشح عليه.

إلا أن الذي سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب، مــا ظهر في زماننا من آراء فاسده نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها، حتى انتشرت في البلدان وعم ضررها وخشينا على الــضعفاء الذين أطرحوا تقليد الأنبياء صــلوات الله علــيهم، وأرادوا تقليــد

السفهاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هي الأسرار المضنون بها على غير أهلها، فيزيد بذلك حبهم فيها وولعهم فيها.

فرأينا أن نلمح إليهم بطرف من سر الأسرار لنجتذبهم إلى جانب التحقيق، ثم نصدهم عن ذلك الطريق».

فالنتيجة هي اعتذار عن إثم الكتابة، وكونها أمراً لا بد منه، فالمنطوق هو سرّ، والسرّ هنا لا يكون سراً إلا بالإشارة اليه، حيث تبقى القصة عبارة عن استعارة وليس حقيقة. والاستعارة هي لغة الخواص، اذن كيف يمكن توجيهها للعوام الذين تأثروا بالشبهات؟!.

تلك هي مزية السرد الفلسفي فهو يعتمد التناقض وينطلق منه إليه. وفي رسالة حي بن يقظان ثمة عنصر مشترك مع (المنقذ من الضلال) وهو عنصر البوح بأزمة شخصية، وتصادم مع العامة، فالغزالي امتنع عن التدريس، وابن الطفيل اضطر إلى النطق بكتابة رسالة ما كان يفترض به أن ينشرها. ونحن نعلم أن البوح الشخصي هو أحد أهم دوافع الكتابة السردية، خصوصاً وأن الغزالي وابن الطفيل يعتمدان المخيلة وبلاغة اللغة كبديل عن العقل والبرهان، الأمر الذي يجعل البحث الفلسفي يتحول إلى حبكة سردية حقيقية ومقصودة، وهذا ما جعل الاثنين يفران من المقولات البحثية الى البوح العاطفي والفضفضة الذاتية والشكوى الشخصية، اذ جميعها مرتبط بالعاطفة الجياشة التي تفوق إمكانية العقل على تحديدها وتسويرها كخطاب يجد في التعريف وشروطه نهايته، وهو أمر إذ ينتهي به البحث الفلسفي باعتباره إكليل النجاح، فإنه يعد بداية آفاق السرد، لكون جدل الواقعة والمعنى أوسع من أي رادة تعريف. فلفسفة، خصوصاً المدرسية منها التي هي عمدة الغزالي

وابن الطفيل، معتمدها الإحاطة الخطابية بالواقعة فقط. بينما السرد يعتمدها كمنظور في افق اللغة وبهذا يختلف منطوق الخطابين:

«الخطاب اذاً، من حيث هو واقعة أو قضية أو خبر؛ أي من حيث هو وظيفة إسناد متداخلة ومتفاعلة بوظيفة هوية هو شيء مجرد، يعتمد على كل عيني ملموس هو الوحدة الجدلية بين الواقعة والمعنى في الجملة»[1].

وقد شاهدنا كيف أن كتابي الغزالي وابن الطفيل، هما منجز لغوي عاطفي معتمد على حادثة معينة عصفت بالرجلين حدّ الأزمة النفسية. وجد الاثنان نفسيهما يدافعان عن العقل والتأويل في محيط ثقافي يحضرهما حد التكفير أو الالغاء، لكنهما أدركا بذكاء ثاقب أن هذا الدفاع غير مجدٍ إذا كان بصيغة خطاب عن واقعة؛ أي بحث تحليلي فكري، فصاغاه كخطاب في واقعة؛ أي مدونة سردية. وبهذا حققا قدرة ضخ الحياة في البحث النظري من خلال الاستعارة ورموز القناع والتورية، فالسرد كان يجعل الغزالي وابن الطفيل يفهمان أنفسهما بشكل أكثر دقة، فالذات هي حقيقة سردية وليست جموداً نظرياً. فالبحث الفكري هو في النهاية جزءاً من وشائج العاطفة والهم اليومي المعاش للإنسان. هنا يكون النص الفلسفي هو ذاته عبارة عن واقعة تكون جزء من بنية الخطاب، وليس هو الخطاب مكتفياً بنفسه عن الذاكرة والعاطفة والراهن اليومي، التي هي عناصر السيرة الذاتية والسرد المُتخيل في نفس الوقت.

---

[1] بول ريكور: "نظرية التأويل" ص37. ترجمة سعيد الغانمي. المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2006.

و. التواصل السردي من ابن الطفيل والسهروردي، إلى العطار وابن سينا:

هنالك أمران يربطان قصة ابن الطفيل بالقصة التي أشار إليها ابن سينا في نهاية كتاب الإشارات، وأوردها وعلق عليها الطوسي في كتاب (تسع رسائل):

الاول: هو اسما "سلامان" و"ابسال" فهما اسمان لهما دور كبير في قصة ابن الطفيل وهما بطلا قصة تسع رسائل. وسيحاول شيخ الإشراق السهروردي أن يمزجها برمزية الطير، وذلك باستخدام رمز ببغاء النبي سليمان في قصة القرآن المعروفة[1].

الثاني: إن ابن الطفيل اورد أن حي بن يقظان، قيل فيه إنه لم يولد من رحم امرأة وإنما بواسطة توافق العناصر في تربة طيبة تحت ظرف معين. وهذا ما نجده أيضاً في قصة ابن سينا بشكل قريب للتطابق. وابن الطفيل اذ يورد أن هنالك رأياً آخر غير الذي اعتمده في تصوير كيفية تولد حي بن يقظان، فإنه يحيل السرد الى مرجعية سابقة:

«وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة تخمرت فيها طينه على مر السنين والأعوام، حتى امتزج فيها الحار بالبارد، والرطب باليابس، امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى. وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً وكان بعضها يفضل بعضاً في اعتدال المزاج والتهيؤ لتكون الأمشاج. وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الإنسان، فتمخضت تلك الطينة، وحدث فيها شبه نفاخات الغليان

---

[1] حكمة الإشراق: ص280.

لشدة لزوجتها، وحدث في الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً، منقسمة بقسمين، بينها حجاب رقيق، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به، فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل، إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل، وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم».

وقصة سلامان وابسال لها مكانة جليلة في كتابات العرفاء والفلاسفة حيث يقول عنها السهروردي في مطلع كتابه (قصة الغربة الغريبة):

(فإني لما رأيت قصة "حي بن يقظان" صادفتها مع فيها من عجايب الكلمات الروحانية، والإشارات العميقة، متعرّية من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم الذي هو "الطامة الكبرى" المخزونة في الكتب الإلهية، المستودعة في رموز الحكماء، المخفية في قصة "سلامان وابسال" التي رتبها صاحب قصة حي بن يقظان، وهو السر الذي ترتب عليه مقامات أهل التصوف والمكاشفات).

فالسهروردي كبقية الفلاسفة المسلمين كانوا ينطلقون من ثقافة كونية، لا ترى العلم له صفة محلية أو قومية أو دينية، لذا يعتبرون كل كتاب حكمة هو كتاباً آلهياً.

وقصة سلامان وابسال تتخذ ثلاث صيغ في كتاب (تسع رسائل)، أولها ترجمة حنين بن اسحاق عن الأصل اليوناني، والثانية خبر يورده المحقق الخواجه الطوسي ويطعن فيهن والثالثة للطوسي أيضاً ويقول إنه مطابق لإشارة الشيخ الرئيس ابن سينا في كتابه الإشارات. ونجد في هذه القصة ارتباط الغرب بالشرق، وأن

حكمة الغرب مأخوذة من التراث الشرقي بفعل حملة الإسكندر العسكرية. فالفلسفة اليونانية ليست معجزة غير مسبوقة، بل هي تكليل لجهود شرقية في البحث عن الحقيقة وتزكية النفس، فكانت هذه الحقيقة واضحة لدى القدماء بخلاف المعاصرين الذين عدوا هذه المسألة حقيقة صادمة[1]. حيث تم إغفال سفر أرسطو الى مصر وبابل في حملة الإسكندر على الشرق، خصوصاً أن عدد مؤلفات أرسطو استثنائي، وهي مغايرة كلياً لما تعلمه أرسطو من استاذه افلاطون. وقصة كون الاسكندر أعطى أرسطو الاموال شراء الكتب، غير مقبولة لكون الشراء كان يعني أن الكتب مشهورة ومتداولة، لا انها مفقودة. بالإضافة الى أن حكومة أثينا كانت تنظر إلى الفلسفة بكونها "ثقافة أجنبية" وهذا طريف حقاً لكون الفلسفة سوف ترفض في الشرق لذات الوصمة![2].

ينقل لنا إسحاق بن حنين أنه قد كان في الزمن القديم قبل طوفان النار ملك اسمه هرمانوس بن هرقل السوفسطيقي، كان يملك بلاد الروم الى ساحل البحر وصولاً الى اليونان ومصر. وهذا الملك هو الذي تم في زمنه بناء الإهرامات التي تفنيها العناصر الأربعة. وكان مستشار هذا الملك والمقرب اليه الحكيم اقليقولاس، وهو خبير بالعلوم الخفية ورجل الهي من اصحاب الرياضات النفسية، فقد اعتكف في المغارات البعيدة الموحشة، وهو يفطر كل أربعين يوماً بشيء من نبات الارض فعمر ثلاثة قرون.

---

[1] انظر مثلا جورج جي. ام جيمس: التراث المسروق: ص17. ترجمة شوقي جلال. المجلس الأعلى للثقافة 1996.

[2] التراث المشروق: ص18.

وفي أحد الأيام شكى الملك للحكيم رغبته في أن يكون له ولد، فهو يكره النساء ويأنف الاجتماع بهن. يجيبه الحكيم بأنك أيهـا الملـك عشت ثلاثة قرون وعمرت كل هذه المدة بعيداً عن النساء حمايـة للعقل وروح الحكمة، لكن قد آن الآن أن تختار امرأة حـسناء ذات جمال تضاجعها من أجل أن تنجب ولدا يرث الحكمة. لكن الملـك يرفض «فالنساء لا قدر لهن عندي، لعلمي بخبث سريرتهن ونفور طبعي منهن»[1].

هنا سنجد أنفسنا وجهاً لوجه مع أسطورة قديمة يبدو أنها أقدم بكثير من اسطورة المسيح ابن الله التي كانت موجودة في بعـض اساطير مصر والعراق. هنا نجد بشراً يصل إلى سـلامين ولـيس سلام واحد؛ سلام العقل، غير المختلط بالجهل، وسلام الجسد غيـر المختلط بالمرأة.

حيث يفكر هذ الحكيم بالأمر فيعرض فكرة بأن يصب الملك سائله المنوي في تمثال يصنعه حسب معادلـة الطلاسـم وأبـراج الكواكب، لتحل الصورة الإنسانية في المني ويكون طفلاً يطلقـون عليه اسم "سلامان". وهنا يتم جلب فتاة جميلة عمرها ثماني عشرة سنة تقوم بإرضاعه والاعتناء به. يفرح الملك بهذا الإنجاز المذهل، فقد بات له ولد من دون أن يلامس امرأة. يلتفت إلى الحكيم طالبـاً إياه أن يطلب أي شيء كجائزة ومكافئة، فيطلب الحكـيم أن يبنـي هرماً يحمي النفس من الجهّال ويكون مستودعاً للحكمة لا يستطيع

---

[1] ابن سينا: "تسع رسائل في الحكمـة والطبيعيـات" ص159. دار العـرب للبستاني_القاهرة. الطبعة الثانية.

فتحه سوى فلاسفة الحق. تعجب الفكرة الملك ويطلب بأن يكونا هرمين وليس هرماً واحداً. هكذا سوف تشاد الإهرامات بجهد بشري كلفته سبعة آلاف ومائتي عامل يومياً.

ولما كبر سلامان وبلغ مرحلة الفطام أراد أبوه أن يفصله عن ايسال، لكنه جزع جزعاً شديداً لشدة شغفه بها، فتركه ابوه في حضنها. ولما بات شاباً فإذا هو عاشق ولهان بهذه المرأة ومتعلق بها تعلقاً شديداً، فأخذ أبوه الملك ينصحه بالابتعاد عنها بدون جدوى. ويقدم له النصائح بدون فائدة:

«اعلم يا بني أن النسوان هن مكايد الشر ومصايده، وما افلح من خالطهن إلا لاعتبار بهن أو ليحصل نفسه خيراً منهن، ولا خير فيهن. فلا تجعل لامرأة مقاماً حتى يصير سلطان عقلك مقهوراً ونور بصرك وحياتك مغموراً، فلا أحسب هذا إلا من شأن البله المغفلين»[1].

يحاول الملك أن يوضح له أن قضية الرجال الحقيقيين هي التجرد والوصول الى منازل الأنوار العلوية ورضا رب العالمين، وهذا لا يمكن بلوغه إلا بترك الامور السفلية مثل التعلق بالمرأة، لكن سلامان كان لا يصغي لأبيه لفرط حبه لايسال. ولما يخبر سلامان بوصايا أبيه بتركه إياها، تطمئن قلبه بأنها سوف تبقى معه وأن أباه يريد إبعاده عن اللذة الحقيقية. وبالطبع نحن لا نعرف كيف يتحقق مثل هذا العشق وايسال يوم أرضعت سلامان كان عمرها

---

[1] تسع رسائل: ص161.

ثمانية عشر، فهل بقت على جاذبيتها حتى بعد أن غـدا سـلامان رجلاً!.

وحينما يدرك الملك أن سلامان لن يفارق ايسال، يطرح عليه مقترحاً جديداً، بإن يبقى مع ايسال شطراً من اليوم والشطر الآخـر يتعلم الحكمة وإدارة الملك، لكن سلامان يبقـى منـشغلاً بايـسال. يخطر ببال الملك أن يقتل ايسال لكن الحكيم يمنعه مخافة أن يفـتح هذا الاغتيال باباً للشر في المملكة وتهبط منزلة الملك الروحية في السماء. وحينما يبلغ الأمر ايسال تقنع سلامان بالهرب.

يفران إلى ما وراء بحر المغرب (أو إلى ما وراء النهر إلى بلاد المغرب، بحسب نص السهروردي)، ويطلع الملك على حالهما المزري فيرجعهما لكنه حينما يجد فورة الحب بينهما يعمـل علـى صنع أمر يبطل روحانية الشهوة بينهما، فيكون كل واحـد منهمـا راغباً بصاحبه لكنه لا يستطيع. يقذفان بنفسيهما في البحر فينجـو سلامان بمساعدة الملك، بينما ايسال تقضي نحبها.

يصاب سلامان بالجنون لشدة الصدمة. هنـا يعهـد الملـك سلامان للحكيم كي يعيد عقله إليه، فيأخذه إلى مغارة بعيدة ويعمـل عملاً بالطلاسم النجومية كي تحضر صورة ايـسال. يتمتـع بهـا سلامان مدة من الزمن وفي يوم الأربعين ظهرت له صورة حسناء لا يمكن أن تقاس بإيسال فيتعلق بها سلامان وينسى إيسال. فعمـل الحكيم على اظهار هذه الصورة التي هي صورة كوكـب الزهـرة ربة الجمال التي سوف يسميها اليونان افروديت. وحينما يعاشـرها سلامان فترة من الزمن يصحو علقه وينتبه، فأخذ عقله يميل الـى عالم الحكمة. عندها يتحول إلى صاحب دعوة للهداية تظهـر مـن

العجائب والكرامات، وكأن سلامان هنا بنسبه الملكي وتحوله إلـــى الهداية بعد العزلة في محل بعيد، الحكيم الصيني بوذا. وعند بلوغ سلامان هذا المنتهى يأمر بكتابة قصته بماء الـــذهب مـــع أدعيـــة الكواكب السبعة ويضعها على رأس قبر والده داخـــل الإهرمـــات. فلما عمّر العالم بعد الطوفانين المائي والناري، وظهـــر افلاطـــون بلغه بأن في الاهرامات تراث الحكمة النورية، لكـــن الحكومـــات السياسية منعته من استخراج الألواح، فأوصـــى بالمهمـــة لتلميـــذه أرسطو طاليس، حتى إذا قام الإسكندر بحملته ضد الشرق أوصـــاه أرسطو بإستخراج الألواح، فلم يستطع الاسكندر أن يخرج ســـوى قصة سلامان وإيسال.

والوقوع في العشق وعدم التخلص منه إلا من خلال التعرف على جمال أكبر وأشد، سوف يتكرر في رائعة جلال الدين الرومي في قصيدته الشهيرة المعنونة بـــ "قصة الملك والجارية"، ولم أجـــد أحداً أشار الى علاقة قصيدة الرومي بقصة سلامان وإيسال.

ولهذه القصة أشار الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا بالقول:

«فإذا قرع سمعك فيما يقرعه، ويسرد عليك فيمـــا تـــسمعه، قصة لسلامان وإيسال، فاعلم أن سلامان مثل ضـــرب لـــك، وأن إيسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان أن كنت من أهله، ثم حـــل الرمز إن أطلقت»[1].

ونلاحظ أن "إيسال" وارد هنا بالباء ولـــيس باليـــاء. ويفـــسر الخواجه الطوسي "سلامان" بأنه اسم لشجرة واسم لموضع، وهـــو

---

[1] المصدر: ص179.

اسم يطلق على الرجال أيضاً، بينما "ابسال" فهو من الأبـسال؛ أي المنع والحبس والهلاك. واغرب الغرائب أن القصة ذكرها ابن سينا كإشارة إلى مقام العارفين والعرفاء، وهم من تخطوا مسألة صراع النفس مع الشهوات إلى صراع النفس مع الأسماء ومقامات القرب الالهي فهم يطلبون النقاء الكامل. ومع ذلك فقد فسر عبد الـرحمن بدوي[1] القصة بكونها صراعاً بين النفس الناطقة الكاملـة وبـين النفس الشهوانية، وعلى وفق هذا أخذ بدوي يشنع علـى الخواجـه الطوسي أسوأ تشنيع، وهذا لعمري من أسوأ فهم للعرفاء في أبسط مصطلحاتهم، ومن حاله هذا الحال فأين هو من سماء نقد الطوسي وأمثاله من أجلّ المحققين؟!.

وعلى أية حال، فأن الخواجه المحقق الطوسي يعلق هنا بـأن الأمر الى هذا المستوى هو احجية عسيرة خالية من علامة لفـتح اللغز، حيث إن العقل غير مستقل بـإدراك مثـل هـذه الامـور الاعتبارية الوضعية. حيث ان الشيخ الرئيس ابو علي بـن سـينا، أوردها وهو يرمي بها الى معنى آخر غيـر المعنـى المطـابقي للألفاظ، لكن المحقق الطوسي يقول إن أفضل ما قيل في تفسير هذه القصة هو أن سلامان هو آدم النبي وإيسال هي الجنة، حيث نزلت درجات آدم حينما تناول من الـشجرة المحرمـة. لكـن المحقـق الطوسي يُشكل على مثل هذه القراءة ومنهج التأويل، لكونها قراءة متكفية بجزء من خطاب الشيخ الرئيس، وليست مشتملة على إرادة

[1] عبدالرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ج1، ص61.

التفتيش عن العناصر التكوينية للقصة، فهذا التفسير حالٍ من أطراف الجدل المستحق لجهد الرمز والاستعارة:

«وكلام الشيخ مشعر بوجود قصة يُذكر فيها هذان الاسمان وتكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا يناله إلا شيئاً فشيئاً، ويظفر بذلك النيل كمالاً بعد كمال، ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب، وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك، وتطبيق ما جرى بينهما من الأحوال على الرمز الذي أمر الشيخ بحله»[1].

هنا يتطور الموقف بعرض المحقق الطوسي (رحمه الله)، صياغة أخرى للقصة، فالقصة هي حكاية من حكايات العرب وأمثالهم، وليست صيغة مبتكرة من قبل الفلسفة، بمعنى إنها جزء من المعيشي والعام، وليست بنت التجريد والخواص، وهذا أول موقف للتضاد، حيث سيكون المعنى هو تحليلاً لمقامات العقل والعروج الباطني، بينما الشكل والصياغة هي مثال شعبي سارت به الركبان. كيف للشعبي ان يتطرق للعلمي؟!.

يقول المحقق الطوسي إنه سمع من بعض الأفاضل في خراسان أن ابن الإعرابي أورد هذه القصة في كتاب لها اسمه النوادر، والقصة تدور حول رجلين وليس رجل وامرأة اسم الأول هو سلامان، معروف بالخير، والآخر مشهور اسمه ابسال من قبيلة جرهم، يقعان في الاسر فيفتدى الأول ويترك الثاني للهلاك. يقول المحقق الطوسي إنه لم يطالع الكتاب ولم يقرأ القصة.

---

(1) المصدر: ص170.

وهو لا يتذكرها جيداً كيف سردها الفاضل الخراساني، لكن في هذا المقدار كفاية بكون الاسمين قد وردا في حكايات العرب وليس هما ابتكاراً من الشيخ الرئيس ابن سينا أو من الفلاسفة. وهذا المقدار من الصياغة الجديدة للقصة المعتمد على الذاكرة وليس التحليل والقصد كما في التأويل الاول، غير مطابق لمراد ابن سينا واشارته، لكنه يدل على أن ابن سينا لم يحيل إلى غيب لا يمكن تفسيره ولغز مقصور على مراد المؤلف لم يُفسح عنه، كما كان رأي المحقق الطوسي في أول الامر، وهذا هو التضاد الثاني، حيث ستكون لدينا قصة مرجعها إلى قصدية اللغز، حيث المعنى رهن الارادة الشخصية، وقصة مرجعها الذاكرة الجماعية:

«وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب هاهنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب، فإن كان ذلك كذلك فسلامان وإيسال ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الأمور، وكلف غيره معرفة ما وضعه هو، بل ذكر انك إن سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان، ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقه القصة، تجدها مطابقة لأحوال العارفين. فإذاً الأمر بحل الرمز ليس تكليفاً بمعرفة الغيب، إنما هو موقوف على استماع تلك القصة»[1].

الصياغة الثالثة التي يقدمها الطوسي هنا والتي هي تنويع رابع على الأصل الذي أورده حنين بن سحاق، إن المحقق الطوسي يقول إنه بعد أن تم تحرير هذا الشرح من القصة، حصل على

---

(1) المصدر: ص179.

صياغتين اخرتين لها. وأول هاتين الصياغتين هي الصياغة التي أوردها حنين بن سحاق، مع اختلاف طفيف بسبب الاختصار. وهنا يعلق المحقق الطوسي بالقول: إنها قصة وضعها أحد عوام الحكماء من أجل أن يجعل إشارة الشيخ الرئيس تعود إليه:

«لأنها تقتضي أن يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض إليه مما فوقه. وسلامان هو النفس الناطقة، فإنه أفاضها من غير تعلق بالجسمانيات. وإبسال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتألفها. وعشق سلامان لإبسال، ميلها إلى اللذات ونسبة إبسال الى الفجور، تعلق النفس المتعينة بمادتها، بعد مفارقة النفس. وهربهما إلى ما وراء بحر المغرب، انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق. وإهمالهما مدة مرور زمان عليهما لذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان، بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن أفعالهما بعد سن الانحطاط. ورجوع سلامان إلى أبيه، التفطن للكمال والمزاج. وأما النفس فلمشايعتما اياه. وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن. واطلاعه على صور الزهرة، التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية. وجلوسه على سرير الملك وصولها إلى كمالها الحقيقي. والهرمان الباقيان على مرور الدهر، الصورة المادة الجسمانيتان.

فهذا تأويل القصة وسلامان يطابق لما عني الشيخ. وأما ابسال فغير مطابق؛ لأنه أراد به درجة المعارف في العرفان وفي هذا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال، فبهذا الوجه ليست هذه

القصة مناسبة لما ذكره الشيخ، وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها»[1].

يقول الخواجه الطوسي إنه بعد عشرين من أيام الشرح، والظاهر أنه يعني شرحه لكتاب الإشارات والتنبيهات للشيخ الرئيس ابن سينا، حصل على صياغة جديدة للقصة، حيث أورد أبو عبيد الجوزجاني، في فهرست تصانيف ابن سينا قصة سلامان وابسال، أي أن هذه الصياغة الجديدة من انتاج ابن سينا نفسه، حيث نجد مشهداً مكرراً من مشاهد تأثيم المرأة ومحاولة تبرئة الرجل، بحسب ذهنية ألف ليلة وليلة. فهنا نجد أن سلامان وابسال أخوان، وابسال هو الاصغر سناً والأجمل وجهاً، وكان عاقلاً متأدباً صاحب علم وشجاعة، وعشقته زوجة اخيه سلامان، ولما تعبت منه قالت لأخيه سلامان أن يقرب ابسال منها كي تتعلم من اخلاقه وعقله، لكن ابسال امتنع عن ذلك لكونه يترفع عن مخالطة النساء، لكن سلامان قال لأخيه إن زوجته بمثابة أمه فلا يكترث. وبعد أن أخذ يتردد إليها، اقتنصت زوجة الأخ فرصة خلوها به من غير رقيب، وأباحت له بعشقها له، فيصدها ابسال. هنا تحتال زوجة الأخ بقولها لسلامان أن يزوج ابسال باختها. فتقول لاختها إنها زوجتها لإبسال كي تكون شريكة لها فيه.

وفي ليلة الزفاف تتقمص زوجة سلامان بجسد. لا تمتلك نفسها فترمي صدرها على صدر إبسال، فيشك فيها لكون البواكر طبيعتهن الحياء، لكن السماء تلمض بالبرق وينكشف وجهها.

---

[1] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ج1، ص61.

يتركها إبسال. ويحاول أن يقنع أخاه بان يرخصه بفتح البلادين وجعلها تحت سيطرته، فاتجه بجيشه شرقاً وغرباً وجنوباً وشمالاً، فكان اول ذي القرنين يفتح الارض. ولما عاد الى وطنه حسب أن زوجة أخيه قد نسته، لكنها عاودت الى التولع به ومعانقته. وفي هذا الأثناء ظهر عدو للدولة يريد بها شراً. فقتوم زوجة سلامان برشوة الجيش، فتركوه للعدو. سقط إبسال طريح الجراح حيث حسبوه قد مات. لكن ظبية تحنو عليه وترضعه لبنها (تماماً كما سيورد ابن الطفيل في حي بن يقظان). ولما عاد إبسال الى وطنه وجد أخيه مذلولاً بيد الأعداء الذين حاصروه، فيعيد ترتيب الجيش ويوقع هزيمة بالعدو. لكن زوجة سلامان تنتقم برشوة الطباخ الذي يسقي إبسال سماً فيموت. يغتم سلامان لموت أخيه المفجع، يناجي سلامان ربه ويبتهل فيكشف له الحقيقة ويقوم بقتل زوجته والطباخ والساقي السم الذي سقوه لإبسال.

ويفسر الخواجه الطوسي القصة بكون سلامان هو النفس الناطقة، وإبسال هو العقل النظري المترقي لكي يكون عقلاً مستفاداً. أما زوجة سلامان فهي القوة البدنية. وتلبسها بجسد اختها هو تسويلات النفس الأمارة بالسوء. وفتح إبسال للبلدان هو اطلاع العقل على عوالم الجبروت والملكوت. والطباخ هو القوة الغضبية المستعرة بالنار. والساقي هو القوة الشهوية. وهكذا تكون القصة مطابقة لإشارة الشيخ الرئيس.

هل نفهم على وفق هذا السياق المتعلل بمسألة تطور العقل ونيله الكمال درجة فدرجة، وعوائق الفيلسوف الذي هو انموذج المثقف الأعلى، بكون إشارة ابن الطفيل الختامية لقصة حي بن

يقظان، إنه يعتذر عن شرح واضح للإشارة التي أراد ابـن سـينا ابقاءها لغزاً بين الخواص؟!.

لو صحت هذه النتيجة فإننا سوف لـن نـستطيع أن نمـضي بالمقارنة إلى مرحلة جديدة. ستكون هذه المرة على يد صدر الدين الشيرازي المشهور بملا صدرا، فهذا الأخير عاب عليـه أسـتاذه المحقق الداماد، بكونه صاغ مرادات الفلاسفة بعبـارات واضـحة يمكن أن ينالها الشرائح المنشغلة بالشهوات الذين يكتفون من العلـم بالمصطلحات فقط.

تظهر قصة سلامان وإبسال من ابن سينا والخواجه الطوسي وابن الطفيل، باعتبارها خطاً سردياً متكوناً مـن عناصـر الحيـاة والمعيشية وليس التأمل النظري للعقل الخـالص، حيـث تظهـر مذكرات الطوسي وحكايات العرب الشعبية وعنصر الهم المشترك للفلاسفة بكونهم يشتغلون على حقيقية مكروه من المجتمـع، فهـم الذين يبحثون عن النص الأصلي وحقيقة تأويله بغية الوصول إلـى حقيقة متعالية، بخلاف المجتمع المنشغل بملذاته الماديـة والآنيـة. فقصة سلامان وإبسال هي مكابدات العقل الفلسفي مـع شـهوانية المجتمع وغدره. وهذا هو الذي يجعل الفيلسوف يرتـاب فيـصيغ كتاباته على شكل الغاز وقصص رمزية وتعقيـرات اصـطلاحية. وهنا نصل مرة اخرى إلى ملاحظة الغزالي في المنقذ من الضلال، حيث إنا سبق أن قرأنا كيف أنه يشتكي مـن الفلاسـفة صـاغوا كتاباتهم بغموض متعمد كي لا ينالها أي كان. وهنا بالذات تظهـر خفة الغزالي وكونه لم يدخل مدينة الفلسفة أبداً، فـانتقم مـن هـذا

الفشل، وهو الشخصية الطموحة والفضولية بتكوين خطاب هجائي وتكفيري.

لقد حاول الغزالي أن يقنعنا بواسطة السرد انه حاول أن يطرح عزلة النظرية، بكونه قد دحض اقوأل الفلاسفة والباطنية، لكن السرد بطبيعته عناصر متشاركة في صناعة الحبكة، فإذا بنهاية المنقذ من الضلال هي ذاتها خاتمة الإشارات لابن سينا وقصة ابن الطفيل. واذا كان الغزالي قد اكتفى اشارة موجزة إلى معضلة القوى الجنسية وضاغط العائلة، في كونها عائقاً لرحلة الاعتزال والحقيقة. بينما حي بن يقظان وقصة سلامان لابن سينا، تنصان على علاقة الأنثى والموت.

وهنا سوف نكتشف ملاحظة جديدة، فالغزالي كان مهتماً بتغيير ألفاظ المصطلحات الفلسفية وأسماء أقيسة المنطق، وابتكار تبويبات وعناوين جديدة لذات البحوث الفلسفية في الروحانيات والأخلاق. فالغزالي هو الذي يقوم بعملية التغيير هذه، ومن باب الدفاع النفسي والتمويه الشخصي، وجدناه يقول في (المنقذ من الضلال) إن الفلاسفة هم الذين أخذوا بحوث الدين والمتصوفة وصاغوها صياغة اخرى. وبحسب قاعدة إننا (بتغييرنا تحديد ما يُدرس نغيّر ما نرى)[1]، يقوم أبو حامد الغزالي بتغيير تحديدات المادة الفلسفية والإسماعيلية، كي تبدو مادة اخرى حسب علاقة العسل بمحجمة الحجام التي أشار اليها.

---

[1] والاس مارتن "نظريات السرد الحديث": ص15. ترجمة حياة جاسم محمد، المجلس الأعلى للثقافة 1998.

ن. التضامن السردي، منطق الطير بين العطار والغزالي:

مثلما مثلت قصة إبسال تواصلاً سردياً بين ابن الطفيل مع ابن سينا، وشيخ الإشراق السهرودي، الأمر الذي يهدم جدار الفصل الذي اقامه محمد عابد الجابري بين المشرق والمغرب، كذلك تمثّل قصة منطق الطير تواصلاً سردياً بين توفيقات أبو حامد الغزالي مع صوفية فريد الدين العطار. نعم "منطق الطير" منظومة شعرية في الأصل، لكنها تحمل كافة خصائص السرد، فهي تتمثل في شخصيات لكل واحدة منها مميزاتها الخاصة، ويوجد فضاء موّحد للحكاية، وهنالك حبكة وعقدة كتابية. كما يوجد تسلسل وتتابع بين الأفكار. و(منطق الطير) لفريد الدين العطار، مثل (رسالة الطير) لأبي حامد الغزالي، مرجعها قصة الطير لابن سينا، التي سوف تلقى اهتماماً خاصاً منذ اعتناء السهروردي القتيل، وتلاقف الشراح لها، إلى أن تتطور وتنتقل من حضن الفلسفة الى حضن التصوف عند الغزالي والعطار، إلى حضن الأدب عند أبي العلاء المعري في (رسالة الغفران)، وهو أمر يستحق على ضوئه مراجعة مقصود ابن سينا أنه عاهد الله أن لا يقرأ طيلة حياته "قصة" ابداً، حيث إنه يستحيل أن يكون مراده المعنى البدوي المتبادر إلى الذهن كما فهم السيد كمال الحيدري، فابن سينا متابع للقص وكاتب لها، فأي معنى من القصة تلك التي عاهد الله أن يقترب منها؟!.

وليس من الصحيح فصل قصة العطار عن قصة ابن سينا، بسبب وجود بعض الاختلافات الفرعية، كما ذهب إليه البعض أمثال الدكتور بديع محمد جمعة في مقدمته لترجمة كتاب منطق

الطير[1]، فالمسافة الزمنية كافية لتطوير قصة ابن سينا وجعل إبطالها لاقين مصائر فيها بعض الاختلاف. اما ما يعتمده الدكتور بديع محمد جمعة، من كون العطار يكره الفلاسفة فكيف أخذ منهم؟ هو تناقض مع اعترافه بكون العطار كان يركن إلى تراث الفلسفة مرات عديدة.

والأمر ذاته نجده لدى الغزالي رغم أنه اشتهر بكونه عدو الفلسفة، الأمر هنا عائد الى مسألة عسل محجمة الحجام التي أشرنا اليها، فالمرفوض هو الإطار النظري ليس إلا، أما ذات الافكار الاساسية فهي مقبولة من لدن الغزالي والعطار معاً، بل هذا الاسلوب الملغز من قبل الغزالي وابن الطفيل والعطار، هو تلبس على المتلقي الغشيم والعادي، من أجل ان لا ينتبه الى كونهم يعودون إلى ابن سينا في واقع الحال، وإن كانوا يذمونه ينتقدونه في الظاهر وأمام فقهاء البلاط تخلصاً من دكتاتورية الجماهير، وهو أمر يوضحه تذمر الغزالي من العوام ودعوته إلى الجامهم، واعتزال العطار وحذرهم الدائم منهم.

في منطق الطير نجد المؤلف يذكر نفسه ويتعرض في كتبه المشابهة مثل "خسرو نامه" و"خسرو كل" ذكر والدته ووفاتها. والعطار يحمل حملة شعواء على الفلاسفة، الأمر الذي يدلل على خطأ وجهة نظر عبد الرحمن بدوي، بكون الغزالي لم يكن له أي أثر سلبي حقيقي على الفلسفة. والعطار معروف في الظاهر أنه

---

[1] فريد الدين العطار: "منطق الطير ص62 دار الأندلس بيروت 2002 ترجمة بديع محمد جمعة.

شافعي، وفي الباطن مُتهم بانه شيعي، خصوصاً وأن له لقـاءً مـع الخواجه نصير الدين الطوسي، وتمّ التهجم عليه من قبل الفقهاء في نيسابور فهرب الى مكة. وبسبب هذه المعاناة سيكرر فريد الـدين العطار ما قاله الغزالي في ذم التعصب، كما أن العطار تتبى جملة من الآراء الفلسفية وتراثها رغم أنه ضد الفلاسفة، فكأنه هو يرفض القالب الفكري ويقبل المحتوى، حسب رؤية العسل فـي محجمـة الحجام. وكل هذه عناصر واضحة للاشتراك مع الغزالي، بالإضافة الى اعتماد (منطق الطير) على كتب الغزالي في مسألة المهلكـات والمنجيات الواردة في كتاب (إحياء علوم الدين) وإيراده قصة عبد الرزاق صنعان التي ذكرها الغزالي في "تحفة الملوك" وغير ذلـك من اقتباسات أخذها فريد الدين العطار، وأعاد صياغتها وتحويلهـا من قالب السرد التقريري التعليمي للغزالي الى آفـاق الحـساسية الشعرية، التي أبدع فيها العطار. وفوق هذا كله قام العطار بتوسعة "رسالة الطير" لإبي حامد الغزالي، وتحويلها إلى منظومة شـعرية، لكن الثقل السردي له ثقله في شعرية هذه الحكاية. والغاية القصوى لرسالة الطير للغزالي ومنطق الطير للعطار، هي فضفضة ما فـي الفؤاد لأصدقاء مُتخيلين هرباً من المتلقي الحاضر الذي يمثل خطراً على المؤلف. وتنتهي الحكايتان ببيان الحقيقة لا تُعرف إلا حينمـا يدرك الانسان عجزه عن الاحاطة بها، حين ذاك لن يقربه سـوى العشق والحب من نبع الحياة الخالدة. وهنا سيقول العطار تأسيـساً على قول الغزالي، بكون العشق فوق الكفر والإسلام، وهذا ارتباط بالحسين الحلاج القتيل، الذي قرر (الايمان والكفر لا فرق بينهمـا إلا في الاسم). وهذا هو الذي جعل التـصوف والعرفـان، فـوق

خصومات المذاهب واعتراكات الأديان، وبسبب هذه الروح العالية تلقى المتصوفة والعرفاء شتى أنواع التنكيل والتكفير وحتى التعذيب والقتل.

لكن الأمر الملاحظ أن الحكايتين تعتمدان على رؤية استحالة العيش بدون ملك، لذا بحثت الطيور عن ملك لها هو العنقاء. وهذه العنقاء طائر متعالي لا يمكن الوصول إليه إلا بعد تجاوز مدن العشق، فالملك اذن هو إمام باطني وليس حكماً سلطوياً ظاهرياً. وهذا بكل تأكيد لا ينسجم مع منظومة الفكر السني، وإنما يتلاقى مع الفكر الشيعي بالخصوص، ولعله من هنا تتضح مسألة تهمة التشيع للغزالي والعطار، وتتضح لماذا ترتبط الحركات الصوفية والمدرسة العرفانية بالإمام علي ويعدونه كبداية تأسيس لهم. ومن هنا تمسك العرفاء والمتصوفة بفكرة شيخ الطريقة، وكون المريد لن يبلغ الحقيقة والإيمان بدونه.

ولعله بسبب الانعطاف الى السرد، سيتحول كل من الغزالي والعطار، إلى أبطال قصص خرافية لا حدّ لها على أيدي التالين، حتى بلغ الغزالي أن نبي الاسلام يطلب منه في القيامة أن يحاجج النبي موسى، وبلغ بالعطار أنه بقي بعد قطع رأسه يكتب بعض الرسائل والكتب. هكذا تبدأ الحكاية بالكلمات في حياة المؤلف، حتى تنتهي إلى أفعال مستمرة متعاقبة يكون المؤلف ذاته جزءً من عوالمها السردية، تخرج الحكاية عن قبضة كاتبها لتتسع فإذا بها تلتهم وتهضمه هو نفسه، محونةً إياه الى شخصية مُتخيلة تحمل رمزيات التمثيل لوقائع ونوايا الأجيال القادمة، التي هي بدورها ستلتهمها الحكاية ويغدون جزءاً ممن هو آت.

لكن ما يكمن ملاحظته أخيراً أن فريد العطار سوف يعطف الأمر إلى تراث الفهلويين القدماء، وإلى كتاب "افستا" الزرادشتي من خلال استخدامه "سيمرغ" إشارة إلى العنقاء. وهذه طريقة في الفرار من وحشة العزلة حيث المعاصرين لا يقبلون هذه الأفكار ويشدون بحملة على قائلها، فيستخدم المؤلف حيلة نفسية يستأنس بها، بجعل أفكاره الجديده ليست جديدة تماماً فهناك من قال بها سابقاً، وهؤلاء شركاء الكتابة المُتخيلون، وهذه الانعطافة إلى التراث القديم وطلب الأصدقاء الخياليين، سوف تتكرر في الفلسفة مرةً اخرى وذلك على يد صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي الشهير بـ ملا صدرا، أو صدر المتألهين الشيرازي.

الفصل الثاني

ملا صدرا، العودة إلى كهف افلاطون

أ. اصالة الوجود، تحقيق الأنا الفلسفية:

في رأينا ان محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بصدر المتألهين أو ملا صدرا، هو أكبر مشروع التفاف على الفلسفة، وهو تطوير لمسيرة الغزالي وابن عربي وشيخ الإشراق السهروردي. فالغزالي أراد من الفلسفة لبابها الباطني من دون وعائها النظري.

وابن عربي كان يستخدم الفلسفة بمثابة المنطق للفكر، فهي مقدمات تقريبية في تقنيات الكتابة العرفانية. أما السهروردي فحاول أن يأخذ الفلسفة ويدمجها في ذلك اللباب الذي كان يكتفي به الغزالي بدون الوعاء الذي كان يسميه الغزالي بمحجمة الحجّام.

وصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، دليل على خرافة قصة موت الفلسفة الإسلامية بعد رحيل ابن رشد، فهذه الحكاية المختلقة هي جزء من تخييل اريد له أن يبلغ مرتبة التمثيل الثقافي واغلاق باب الهوية، لكون الدرس الفلسفي سوف يُحاصر وينتهي في المحيط العربي السني الذي ابتلى بصعود الفكر الحنبلي المتشدد. بينما سوف يستمر الدرس الفلسفي ويتسع في المحيط العربي الشيعي وإيران. وهذا ما يسبب حراجة حقيقة من قبل المثقف المرتبط بالمؤسسات الرسمية. نحن هنا نجد صراعاً على التمثيل الثقافي واختلاقاً لسور وهمي هو سور الحكومات وثقافتها السلطانية التي تجعل الآخر بمثابة العدم وغير الموجود، لكونه مختلفاً معها ورافضاً لهيمنتها. فانسداد الفلسفة في العالم العربي ليس مرده الى فتاوى التكفير من الغزالي وحتى ابن تيمية ومحمد

عبد الوهاب، وإنما أيضاً بما طابق ذلك من تحيز من قبل المثقف العربي الذي جعل قصة الفلسفة الإسلامية هي قصة تنتهي بما أرادت مؤسسة التكفير الحكومي أن تقف عنده الفلسفة بنظرياتها وشخوصها.

واذا كان ابن سينا عقدة الغزالي الشخصية، فليس الأمر بالنسبة لملا صدرا بأقل من ذلك، فاذاً يربط ملا صدرا نفسه بابن سينا حينما يستعير عنوان "الحكمة المتعالية" فإنه يجهد في محاولة الخروج منه وتوجيه الانتقاد له، فصاغ ملا صدرا مجموعة من المسائل قال عنها إن الشيخ الرئيس ابن سينا قد عجز عن حلها، وهو - اي ملا صدرا - استطاع تحقيقها، وعلى هذا الأساس حاول فيها نقض بنية الفلسفة السينوية، لكن بدون اي نجاح حقيقي في ذلك[1].

وملا صدرا الشيرازي يقدم تحقيقه لمسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية، بكونها حكايته الشخصية ومحنته الفردية. فاعلانه عن مذهبه هذا جعله يتحمل مكابدات قاسية، وهو الابن المترف ابن تاجر ايراني شهير، فاذا به مطرود منبوذ في كهف بعيد يقع في ضواحي مدينة "قم الإيرانية" يدعى كهف "كهك". ملا صدرا أو صدر المتألهين، يعتقد أن ثمة عملية تزييف وتزوير للقول الفلسفي من قبل شراح ابن سينا، وهذا هو الذي جعل مذهب أصالة الماهية هو المذهب الشائع في كتب شراح الفلسفة. بينما

---

[1] صدر الدين محمد الشيرازي: "الحكمة المتعالية" ج9 ص96_105. دار إحياء التراث العربي_بيروت.

الحقيقة إن الفلاسفة يقولون باصالة الوجود، وبالتالي فملا صدرا يضع لنفسه دور الكاشف عن التزوير والمصحح لمسيرة الدرس الفلسفي. لكن "الدرس الفلسفي" لا ينتهي بكونه درساً عقلياً تم تصحيحه، وإنما التصحيح ينتهي هنا بإلغاء القول الفلسفي كلياً والارتماء بحضن التصوف والعرفان. البحث الفلسفي دوره هنا بيان الحقيقة الصوفية وليس بحثاً معرفياً مقابلاً ومستقلاً عنها، بمعنى أن ملا صدرا ينتهي الى دور الغزالي الذي حول البحث العقلي الى دفاع عن العقيدة، وملا صدرا ينتهي إلى دور ابن عربي بأخذ القول الفلسفي موضِّحاً للكشف الصوفي، ويربط بين الموقفين بجملة أشعار فريد الدين العطار:

«أقول ولا يغرنك قوله فيما بعد إذا قلنا وجود كذا فإنما نعني به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الأعيان لكان يحتاج إلى وجود آخر فيتسلسل، فإذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الأعيان انتهى فإن مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة، بل المراد منها صرف الوجود الذي موجوديته بنفسه وموجودية الماهية به لا بأمر آخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة فعبر عنه بنفس صيرورة الشيء في الأعيان وعن ذلك الأمر الآخر المفروض بما به يصير الشيء في الأعيان ليتلاءم أجزاء كلامه سابقاً ولاحقاً وما أكثر ما زلت أقدام المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات وأمثالها الموروثة من الشيخ الرئيس وأترابه وأتباعه على اعتبارية الوجود وأن لا فرد له في الماهيات سوى الحصص، فقد حرفوا الكلم عن مواضعها وإني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود

وتأصل الماهيات حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيناً أن الأمر بعكس ذلك وهو أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين وأن الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبداً كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية إن شاء الله، وستعلم أيضاً أن مراتب الوجودات الإمكانية التي هي حقائق الممكنات ليست إلا أشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده وليست هي أموراً مستقلة بحيالها وهويات مترئسة بذواتها، بل إنما هي شؤونات لذات واحدة وتطورات لحقيقة فاردة، كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقه إن شاء الله تعالى»[1].

لقد تحول السفر العقلي إلى عروج صوفي؛ وذلك لأن ملا صدرا قد قام بإقفال العلم الحصولي في نهاية المطاف:

«فلو كان ما حقيقته الوجود يتشخص بما يزيد على ذاته لكان المشخص داخلاً في ماهية النوع، فثبت أن ما هو حقيقته الوجود ليس معنى جنسياً ولا نوعياً ولا كلياً من الكليات. وكل كلي وإن كان من الثلاثة الباقية فهو راجع إلى الجنس أو النوع كما لا يخفى. فظهر أن الوجودات هويات عينية ومتشخصات بذواتها من غير أن توصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع أو جنس أو بمعنى كونها متشخصة بأمر زائد على ذاتها، بل إنما هي متميزة بذاتها لا بأمر فصلي أو عرضي وإذ لا

---

[1] الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة" ج1 ص72.

جنس لها ولا فصل لها فلا حد لها، وإذ لا حد لها فلا برهان عليها لتشاركهما في الحدود كما مرت الإشارة إليه، فالعلم بهـا إمـا أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمهـا فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة»[1].

حيث أن العلم الحصولي قائم على معرفة المجهول التصوري والتصديقي والتعريف يعتمد علـى الجـنس والفـصل، والجـنس والفصل هما قوام الماهية، واذا كان الجود حقيقة تقابل الماهية، اذن فلا يمكن الوصول الى معرفة الوجود في العلم الحصولي، حيث لا يمكن إقامة البرهان على مجهول، ولا يمكن تصور وإدراك مـا لا تعريف له. هكذا يكون البحث الفلسفي عبارة عن هامش لمكابـدات الصوفي، فالعقل أقصى ما يمكن أن يبلغه من دور هـو الإيـصال المعرفي لا الإنتاج المعرفي، وهو ايصال ناقص كما سوف نتعرف عليه لدى الإمام الخميني. وعلى هذا لا معنى لمن يعتقد بكون ملا صدرا يجعل العقل مكافئاً للكشف[2].

واذا انقطع البحث الفلسفي يتبقى من الأمر رافدان: الارتباط الاعتقادي، فتظهر مباحث المعاد وشرح آيات القرآن (كتاب تفسير القرآن) وشرح روايات النبي وأهل بيته (كتـاب شـرح اصـول الكافي). والارتباط السردي، حيث سيختلط البوح العـاطفي بـين لوعة الحياة الشخصية وتأليف الكتب الآثمة بنظر المؤسسة الدينية، وبين وجدانيات التصوف. وبهذا يلتقي النثر الـسارد لحيـاة مـلا

---

[1] الحكمة المتعالية: ج1 ص75.

[2] وهي جملة كتب ودراسات كثيرة انظر مثلاً: الشيخ محمد شـقير "نظريـة المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي ص7. دار الهادي2001).

صدرا، مع الأبيات الشعرية الكثيرة المتحدثة عن مقام العشق والشوق وعذابات الفراق في العشق الإلهي. واذا انتهى البحث الفلسفي إلى العروج الصوفي في المرحلة الاولى، فإن كلاً من البحث الفلسفي والعروج الصوفي يتحولان في المرحلة الثانية إلى بنية نصية مُتخيلة لسرد السيرة الذاتية لملا صدرا الشيرازي، فنجد في كل تحقيق لمسألة فلسفية تضميناً لحياة المؤلف السردية، كما في شرحه للكافي وذكره لتحديد عمره الشخصي[1]، أو في تفسيره للقرآن بحسب المزاولة الفلسفية والعرفانية[2]، وأيضاً في مرات عديدة في كتابه الضخم الأسفار الاربعة، وهذا ماوضحه انموذج النص المقتبس أعلاه، فملا صدرا يحدثنا أنه كان من القائلين بأصالة الماهية والمدافعين عنها، ثم تحول عنها وناصبها العداء بعدما تم مواجهته من قبل المؤسسة التعليمية بعدوانية لا تليق بالبحث الفلسفي، لذا نجد في مقدمة كتاب الاسفار الاربعة تأكيداً على اربع مسائل:

1. معاناته مع محيطه الاجتماعي والعلمي، الأمر الذي جعله يهجر موطنه ويبتعد، تماماً كما حصل مع الغزالي.

2. كون كتاب الأسفار هبط عليه كشفاً، فكان كتاب الأسفار لملا صدرا أشبه بكتاب الفتوحات المكية وكتاب فصوص الحكم لأبن عربي. بالإضافة الى ما سبق أن عرفناه من دعوى أبو حامد الغزالي بكون كتبه المتأخرة هي نتيجة فيوضات ربانية ونبوية.

---

(1) صدر المتألهين: "شرح اصول الكافي" مج3، ص101.

(2) صدر المتألهين: "تفسير القرآن الكريم" ج7 ص354.

وبالطبع ان مثل هذه الدعوة من هؤلاء رغم أنها مرتبطة بنظرية المعرفة لديهم بحسب مقتضيات البحث الفكري، إلا أنها تعبر من ناحية الرؤية السردية، بكونها آلية للرد على الخصوم، فهؤلاء يدعون أن هذه النظريات والأقوال ليست نظرياتهم الشخصية وإنما هي أقوال ووصايا الإله والنبي والأئمة، فاذن كيف يمكن أن تُنكر، وكيف يمكن تكفير إصحابها الذين هم محض أواني حافظة وناقلة؟! أوليس التكفير جديراً بخصومهم الذين يكفرونهم؟!.

لكن ما يستحق التساؤل هنا: ألا يمكن تطبيق آلية محجمة الحجّام على هؤلاء المفكرين العرفاء، فتكون أقوالهم مقبولة لكنهم هم ذاتهم يبقون مرفوضين؟!.

3. ومن هنا نجد ملا صدرا يكرر لغة الغزالي في الهجوم على الفقهاء والمتفلسفين، فهو يرد بغلظة وعنف كردة فعل عما اقترفوه بحقه. لكن بينما وجدنا الغزالي يعنف الفلاسفة لكونهم تعمدوا جعل كلامهم صعباً لا يستطيع أياً كان استيعابه، نجد استاذ ملا صدرا السيد الداماد يعنف تلميذه لكونه بسط الفلسفة فاستحق أن يتعرض لحملات الآخرين.

4. يؤكد ملا صدرا على قيمة العمل، ويعد المجاهدة السلوكية هي باب العلم. وبهذا فهو يحاول قطع الطريق على أصحاب النظر الصرف، والمثقف العاجي، والمثقف والفقيه السلطاني، الذي يكتب المواعظ والحكم والبحوث الاعتقادية والجمالية والتربوية العميقة والرفيعة، لكنه خسيس ذليل تحت أقدام السلاطين والامراء واصحاب العطاء. الإخلاص للبحث النظري والتطابق مع السلوك العملي لا يعني في الحقيقة سوى محاولة المطابقة بين الفكري

والسردي، الفكري هو إبداع النظريـات، والـسردي هـو الحيـاة الخاصة للمبدع. فالتغيير ليس هو من صنع التأمل العقلـي فقـط، وإنما التغيير بحاجة ماسة الى الخيال. فكم مـن جهـاز تقنـي او نظرية علمية كانت في الاصل شطحة لمخيلة أو تـصوراً ذهنيـاً ينبثق في لحظة داخل العاطفة. وفلسفة ملا صدرا هي مـن أشـد الفلسفات امتزاجاً بين العقل والخيال، لذا تجد المطلب عقلياً مصاغاً صياغة أدبية متوترة العاطفة، بالإضـافة إلـى كثافـة الحـضور الشعري فيها. ومن هنا فلا عبرة بتحذلقات هادي العلـوي الـذي أرجع كل التراث الفلسفي إلى مخاريق اللفظيـة والمعميـات، وأن الفلسفة معرفة عاجزة لكونها مرتبطة بالخيال، وكأن الانسان جهاز ميكانيكي صرف[1]، وبحق إن كتاب هادي العلوي عن ملا صـدرا هو أضعف ما كتب، الى درجة أن هادي العلـوي جعـل "أصـالة الوجود" مفهوماً مرتبطاً بالماديات، مع أن الماديات لدى ملاصـدرا لا تدرك إلا بالواسطة، لكون العلم لديه هو حضوراً مجـرداً عنـد امرٍ مجرد. وهذه اللهجة العنيفة في كتب هادي العلوي مردها إلـى غلو ماركسي متحزب، وإلى ظغينة شخصية من هادي العلوي ضد علوم الدين الشيعية، باعتباره كان في بداية حياته طالباً في المعاهد الدينية لديهم.

نقرأ في مفتتح كتاب الحكمة المتعالية:

---

[1] هادي العلوي: "نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي " ص40. دار المدى 2007.

«ثم إني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهية بمقدار ما أوتيت من المقدور وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم مستفيداً من أبكار ضمائرهم وأسرارهم وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين تحصيلاً يختار اللباب من كل باب ويجتاز عن التطويل والإطناب مجتنباً في ذلك طول الأمل مع قصر العمل معرضاً عن إسهاب الجدل مع اقتراب الساعة والأجل طلباً للجاه الوهمي وتشوقاً إلى الترؤس الخيالي من غير أن يظفر من الحكمة بطائل أو يرجع البحث إلى حاصل كما يرى من أكثر أبناء الزمان من مزاولي كتب العلم والعرفان من حيث كونهم منكبين أولاً بتمام الجد على مصنفات العلماء منصبين بكمال الجهد إلى مؤلفات الفضلاء ثم عن قليل يشبعون عن كل فن بسرعة ويقنعون عن كل دن بجرعة لعدم وجدانهم فيها ما حداهم إليها شهواتهم شهوات العنين ودواعيهم دواعي الجنين، ولهذا لم ينالوا من العلم نصيباً كثيراً ولا الشقي الغوي منهم يصير سعيداً بصيراً».

فالمثقف المكتفي بالمصطلحات، وتقليب أوراق الكتب، هو مثل العنين الذي يقرأ عن لذة الممارسة الجنسية، فهو يطالعها كتاباً، ويصفها لغة، لكنه بعيد عن حقيقتها. المثقف المتشدق بالنظريات بلا تربية سلوكية، هو انفصام اللغة عن الواقع والمفهوم عن المصداق. واسم المفهوم لا يمكن أن يكون سوى معرفة وهمية لكون الاسم لغة والمفهوم الذهني ماهية، أما المصداق والحقيقة الخارجية فهو الوجود، وهو لا يبلغ بسوى الرياضة الأخلاقية، لذا

لن يحصل هؤلاء المثقفون إلا على القشور فقط، يكمل ملا صدرا القول:

«بل ترى من المشتغلين ما يرجي طول عمره في البحث والتكرار آناء الليل وأطراف النهار ثم يرجع بخفي حنين ويصير مطرحاً للعار والشين وهم المذكورون في قوله تعالى﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾ أعاذنا الله من هذه الورطة المدهشة والظلمة الموحشة وإني لقد صادفت أصدافاً علمية في بحر الحكمة الزاخرة مدعمة بدعائم البراهين الباهرة مشحونة بدرر من نكات فاخرة مكنونة فيها لآلئ دقائق زاهرة وكنت برهة من الزمان أجيل رأيي أردد قداحي وأؤامر نفسي وأنازع سري حدباً على أهل الطلب ومن له في تحقيق الحق أرب في أن أشق تلك الأصداف السمينة وأستخرج منها دررها الثمينة وأروق بمصفاة الفكر صفاها من كدرها وأنخل بمنخل الطبيعة لبابها عن قشورها وأصنف كتاباً جامعاً لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتملاً على خلاصة أقوال المشائين ونقاوة أذواق أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الإعصار وفرائد لم يجد بها طبع أحد من علماء الأدوار ولم يسمح بمثله دورات السماوات و لم يشاهد شبهه في عالم الحركات ولكن العوائق كانت تمنع من المراد وعوادي الأيام تضرب دون بلوغ الغرض بالأسداد».

والعائق الذي يتحدث عنه ملا صدرا ليس مادياً او قصوراً نفسياً، وإنما بسبب ضغط المحيط الجامد الذي لا يقبل بالتجديد

ويعادي كل ابداع، حرساً على التقليد وتكرار مذهب السلف. هنا سيتورط المثقف الحقيقي المبدع بحاشية الجهل، وسيجد نفسه يصارع حرسة الفهم المتوارث، فهم قصّار العقول يدارون عجزهم عن نيل المعنى بواسطة التمسك بالمحفوظات، فالعلم لديهم تكرار وليس إبداعاً:

«فأقعدني الأيام عن القيام وحجبني الدهر عن الاتصال إلى المرام لما رأيت من معادات الدهر بتربية الجهلة والأرذال وشعشعة نيران الجهالة والضلال ورثاثة الحال وركاكة الرجال وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، تكل بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها، يرون التعمق في الأمور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة كأنهم الحنابلة من كتب الحديث المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث، لم يتعد نظرهم عن طور الأجسام ومساميرها، ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة ودياجيرها، فحرموا لمعاداتهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والإيقان عن العلوم المقدسة الإلهية والأسرار الشريفة الربانية التي رمزت الأنبياء والأولياء عليها وأشارت الحكماء والعرفاء إليها، فأصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الآيات فأعدموا العلم وفضله واسترذلوا العرفان وأهله وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوها معاندين، ينفرون الطباع عن الحكماء ويطرحون العلماء العرفاء والأصفياء، وكل من كان في بحر

الجهل والحمق أولج وعن ضياء المعقول والمنقول أسرج كان إلى أوج القبول والإقبال أوصل وعند أرباب الزمان أعلم وأفضل:

كم عالم لم يلج بالقرع باب منى

وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا

وكيف ورؤساؤهم قوم أعزل من صلاح الفضل والسداد، عارية مناكبهم عن لباس العقل والرشاد صدورهم عن حلي الآداب أعطال، ووجوههم عن سمات الخير أغفال، فلما رأيت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر الأسرار وعلوم الأحرار».

واذا كانت الفلسفة هي منطوق الحكماء عن مرموز الأنبياء، قد تمت محاربتها، كان من الطبيعي أن يضمحل العلم ويغور عن الانتشار:

«وأنه قد اندرس العلم وأسراره وانطمس الحق وأنواره وضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة، ولقد أصبح عين ماء الحيوان غائرة وظلت تجارة أهلها بائرة وآبت وجوههم بعد نضارتها باسرة وآلت حال صفقتهم خائبة خاسرة، ضربت عن أبناء الزمان صفحاً وطويت عنهم كشحا فألجأني خمود الفطنة وجمود الطبيعة لمعاداة الزمان وعدم مساعدة الدوران إلى أن انزويت في بعض نواحي الديار واستترت بالخمول والانكسار منقطع الآمال منكسر البال متوفراً على فرض أؤديه وتفريط في جنب الله أسعى في تلافيه لا على درس ألقيه أو تأليف أتصرف فيه إذ التصرف في العلوم والصناعات وإفادة المباحث ودفع المعضلات وتبيين المقاصد ورفع المشكلات مما يحتاج إلى تصفية

الفكر وتهذيب الخيال عما يوجب الملال والاختلال واستقامة الأوضاع والأحوال مع فراغ البال ومن أين يحصل للإنسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من أهل الزمان ويشاهد مما يكتب عليه الناس في هذا الأوان من قلة الإنصاف وكثرة الاعتساف وخفض الأعالي والأفاضل ورفع الأداني والأراذل وظهور الجاهل الشرير والعامي النكير على صورة العالم النحرير وهيئة الحبر الخبير إلى غير ذلك من القبائح والمفاسد الفاشية اللازمة والمتعدية مجال المخاطبة في المقال وتقرير الجواب عن السؤال فضلاً عن حل المعضلات وتبيين المشكلات».

هنا يفصح ملا صدرا عن ألمه وعظيم شجنه:

«فكنت أولاً كما قال سيدي ومولاي ومعتمدي أول الأئمة والأوصياء وأبو الأئمة الشهداء الأولياء قسيم الجنة والنار آخذاً بالتقية ومداراة مع الأشرار مخلاً عن مورد الخلافة قليل الأنصار مطلق الدنيا مؤثر الآخرة على الأولى مولى كل من كان له رسول الله مولى وأخوه وابن عمه ومساهمه في طمه ورمه طفقت أرتئي بين أن أصول بيد جذاء أو أصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فصرت ثانياً عنان الاقتداء بسيرته عاطفا وجه الاهتداء بسنته فرأيت أن الصبر على هاتي أحجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى فأمسكت عناني عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم وآيست عن مرافقتهم ومؤانستهم وسهلت علي معاداة الدوران ومعاندة أبناء الزمان وخلصت عن إنكارهم وإقرارهم وتساوى عندي إعزازهم وإضرارهم فتوجهت توجها غريزياً نحو مسبب

الأسباب وتضرعت تضرعاً جبلياً إلى مسهل الأمور الصعاب فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والإنزواء والخمول والاعتـزال زماناً مديداً وأمداً بعيداً اشتعلت نفسي لطول المجاهـدات اشـتعالاً نورياً والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً ففاضـت عليهـا أنوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الأضواء الأحدية وتداركتها الألطاف الإلهية فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكـشاف مـن البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهـان عاينتـه مـع زوائـد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية والحقائق الربانيـة والودائـع اللاهوتية والخبايا الصمدانية فاستروح العقل من أنوار الحق بكـرة وعشيا وقرب بها منه وخلص إليه نجياً فركاً بظاهر جوارحه فـإذا هو ماء ثجاج وزوى بباطن تعقلاته للطالبين فإذا هو بحـر مـواج أودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها وجداول العقول فاضت مـن رشحه بنهرها فأبرزت الأوادي على سواحل الأسماع جواهر ثاقبة ودرراً وأنبتت الجداول على الشواطي زواهر ناضرة وثمراً وحيث كان من دأب الرحمة الإلهية وشريعة العناية الربانية أن لا يهمـل أمر ضروري يحتاج إليه الأشخاص بحسب الاسـتعداد ولا يبخـل بشيء نافع في مصالح العباد فاقتضت رحمته أن لا يختفـي فـي البطون والأستار هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الأسرار ولا يبقى في الكتمان والاحتجاب الأنوار الفائضة علي مـن نـور الأنوار فألهمني الله الإفاضة مما شربنا جرعة للعطـاش الطـالبين والإلاحة مما وجدنا لعمه لقلوب السالكين ليحيا مـن شـرب منـه جرعة ويتنور قلب من وجد منه لعمه فبلغ الكتاب أجلـه وأراد الله

تقديمه وقد كان أجله فأظهره في الوقت الذي قدره وأبرزه على من له يسره فرأيت إخراجه من القوة إلى الفعل والتكميل وإبرازه من الخفاء إلى الوجود والتحصيل فأعملت فيه فكري وجمعت على ضم شوارده أمري وسألت الله تعالى أن يشد أزري ويحط بكرمه وزري ويشرح لإتمامه صدري فنهضت عزيمتي بعد ما كانت قاعدة وهبت همتي غب ما كانت راكدة واهتز الخامد من نشاطي وتموج الجامد من انبساطي وقلت لنفسي هذا أوان الاهتمام والشروع وذكر أصول يستنبط منها الفروع وتحلية الأسماع بجواهر المعاني الفائقة وإبراز الحق في صورته المعجبة الرائقة فصنفت كتاباً إلهياً للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال وأبرزت حكمة ربانية للطالبين لأسرار حضرة ذي الجمال والجلال كاد أن يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور وقرب أن ينكشف بها كل مرموز ومستور وقد أطلعني الله فيه على المعاني المتساطعة أنوارها في معارف ذاته وصفاته مع تجوال عقول العقلاء حول جنابه وترجاعهم حاسرين وألهمني بنصره المؤيد به من يشاء من عباده الحقائق المتعالية أسرارها في استكشاف مبدئه ومعاده مع تطواف فهوم الفضلاء حريم حماه وتردادهم خاسرين فجاء بحمد الله كلاماً لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة ولا اضطراب يعتريه حافظا للأوضاع رامزاً مشبعاً في مقام الرمز والإشباع قريباً من الأفهام في نهاية علوه رفيعاً عالياً في المقام مع غاية دنوه إذ قد اندمجت فيه العلوم التألهية في الحكمة البحثية وتدرعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية وتسربلت الأسرار الربانية بالعبارات المأنوسة للطباع واستعملت المعاني الغامضة في الألفاظ القريبة من

الأسماع فالبراهين تتبختر اتضاحاً وشبه الجاهلين للحــق تتــضائل افتضاحاً انظر بعين عقلك إلى معانيه هل تنظر فيه من قصور ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ إلى ألفاظه هَلْ تَرى فيه مِــنْ فُطُــورٍ﴾ وقــد أشرت في رموزه إلى كنوز من الحقائق لا يهتدي إلى معناهــا إلا من عنى نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب ونبهت في فصوله إلى أصول لا يطلع على مغزاها إلا من أتعب بدنــه فــي الرياضات الدينية لكيلا يذوق المشرب وقد صنفته لإخــواني فــي الدين ورفقائي في طريق الكشف واليقين لأنه لا ينتفع بهــا كثيــر الانتفاع إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء ووقــف علــى مــضمون مصنفات الحكماء غير محتجب بمعلومــه ولا منكــراً لمــا وراء مفهومه فإن الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذي فهــم ولا يتقــدر بقدر كل عقل ووهم فإن وجدته أيها الناظر مخالفاً لما اعتقدتــه أو فهمته بالذوق السليم فلا تنكره ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ فــافقهن أن من احتجب بمعلومه وأنكر ما وراء مفهومه فهو موقوف علــى حد علمه وعرفانه محجوب عن خبايا أسرار ربه وديانه.

وإني أيضاً لا أزعم أني قد بلغت الغاية فيما أوردته كلاً فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى ومعارف الحــق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى لأن الحق أوسع من أن يحيط به عقــل وحدو أعظم من أن يحصره عقد دون عقد فــإن أحللــت بالعنايــة الربانية مشكلها وفتحت بالهداية الإلهية معضلها فاشكر ربك علــى قدر ما هداك من الحكم وأحمده على ما أسبغ عليك من النعم واقتد بقول سيد الكونين ومرآة العالمين عليه وعلى آله مــن الــصلوات أنماها ومن التسليمات أزكاها «لا تؤتوا الحكمة غير أهلها فتضلوها

ولا تمنعوا أهلها فتظلموها» فعليك بتقديسها عن الجلود الميتة وإياك واستيداعها إلا للأنفس الحية كما قرره وأوصى به الحكماء الكبار أولي الأيدي والأبصار.

واعلم أني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي واعتمد عليه اعتقادي إلى ذكر طرائق القوم وما يتوجه إليها وما يرد عليها ثم نبهت عليه في أثناء النقد والتزييف والهدم والترصيف والذب عنها بقدر الوسع والإمكان وذلك لتشحيذ الخواطر بها وتقوية الأذهان من حيث اشتمالها على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة تعد نفوس الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسائل المعضلة وتفيد أذهان المشتغلين بالبحث اطلاعاً على المباحث المشكلة، والحق إن أكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الأوراق إنما الفائدة فيه مجرد الانتباه والإحاطة بأفكار أولي الدارية والأنظار لحصول الشوق إلى الوصول لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول أو المنقول فإن مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمينان القلب وسكون النفس وراحة البال وطيب المذاق بل هي مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول إلى الأسرار إن كان مقتدياً بطريقة الأبرار متصفاً بصفات الأخيار، وليعلم أن معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثة وتلقفاً فإن المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الإلهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة واللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلائق وحقيقة الحقائق ولا ما هو طريق تحرير الكلام

والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلم وليس أيضاً هـو مجرد البحث البحث كما هو دأب أهل النظـر وغايـة أصـحاب المباحثة والفكر فإن جميعها ﴿ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ إِذا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَراها وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُـورٍ﴾ بـل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتـصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهـل والأخـلاق الذميمة وحب الرئاسة والإخلاد إلى الأرض والركون إلى زخارف الأجساد وإني لأستغفر الله كثيراً مما ضيعت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتـدقيقاتهم وتعلـم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخـر الأمـر بنور الإيمان وتأييد الله المنان أن قياسهم عقيم وصـراطهم غيـر مستقيم فألقينا زمام أمرنا إليه وإلى رسوله النذير المنذر فكـل مـا بلغنا منه آمنا به وصدقناه ولم نحتل أن نخيل له وجها عقلياً ومسلكاً بحثياً بل اقتدينا بهداه وانتهينا بنهيه امتثالاً لقوله تعالى﴿مـا آتـاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ حتى فتح الله على قلبنا مـا فتح فأفلح ببركة متابعته وأنجح.

فابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها وَقَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها﴾ واسـتحكم أولاً أسـاس المعرفة والحكمة ثم ارق ذراها وإلا كنت ممن ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيـانَهُمْ مِنَ الْقَواعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ﴾ إذ أتاها ولا تشتغل بترهات عـوام الصوفية من الجهلة ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة جملة فإنها فتنة مضلة وللأقدام عن جادة الصواب مزلة وهم الـذين ﴿إذا جـاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ فَرِحُوا بِما عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحاقَ بِهِمْ ما كانُوا بِـهِ

يَسْتَهْزِؤُنَ﴾ وقانا الله وإياك شر هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا و بينهم طرفة عين»[1].

اذا كان ابن رشد قد بزغ نجمه بعد مجابهته لهجوم الغزالي على الفلسفة، فإن ملا صدرا قد تعمق في البحث الفلسفي بعد تشكيكات الفخر الرازي ورده من قبل الخواجه نصير الدين الطوسي، الذي تصدى للشهرستاني الذي كتب "مصارعة الفلاسفة"، فالطوسي كان يحاول بجهد تخليص مايمكن تخليصه من التراث الثقافي العقلاني من حملة المغول على الحضارة الاسلامية. هذه الحملة التي ستكون اولى انعطافات التاريخ لصعود الغرب وهبوط الشرق، خصوصاً بعد تدمير المغول قلعة الثوار الفكريين والمحاربين المثقفين المعروفة بقلعة "الموت" التي بقيت النيران تلتهمها سبعة أيام بلياليها. هكذا حينما يأتي العهد الصفوي تكون الفوضى قد أطبقت والعقول قد شُلت والحضارة قد هُزمت. وقد تحول العلم باسمى درجاته إلى مجرد قراءة كتاب "انوار التنزيل" لعبد الله بن عمر البيضاوي، الذي هو من الأشاعرة[2].

ونحن نعلم أن الطوسي لم ينتصر في معركته ضد الظلام، حيث إنه كان معاصراً لأشد فقهاء التعصب ومحاربة الفلسفة والعقلانية، ابن تيمية، الذي سوف يكون تدميره الفكري مساوياً لتدمير المغول المادي والعمراني. أما في سفك الدماء فسيكون التفوق لابن تيمية لكون فتواه التكفيرية لم تتوقف حتى يومنا هذا.

---

[1] الحكمة المتعالية ج1 ص31_38.

[2] غلام حسين ديناني: "حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي ج2 ص81. دار الهادي 2001.

لكن بما أن التفكير العقلي هو من فطرة الإنسان الاولى، كان من الطبيعي أن تقاوم بعض المدن بظهور مفكرين جدد، ومن تلك البقاع شيراز التي سوف تنجب جلال الدين الدواني ثم المحقق الداماد فملا صدرا. وكما أنه لو لا علاقة ارسطو بالاسكندر، كذلك لم يكن المحقق الداماد أن ينال الكثير من الحضوة لولا مباركة الشاه إسماعيل الصفوي، ولعله من هنا سجد ملا صدرا نفسه في ورطة حيث إن السياسة ترفض استقلالية الفلسفة وتعد ذلك بمثابة تحدي لها وتحديد لهيمنتها. ومن هنا سنجد أن السلطة السياسية سوف تأمر ملا صدرا أن يخرج من عزلته في كهف "كهك" وأن يزاول التدريس بعدما بات مشهوراً بكونه استاذاً محترفاً. وبدءا من المحقق الداماد في كتابه "الرواشح السماوية" وملا صدرا في "شرح اصول الكافي" سنجد أن العقائد الدينية سوف توضع في قالب الفلسفة، وكأن هذا تطهير لمحجمة الحجّام، وإعادة الاعتبار لها. لكن إذا سوف يُنافس ملا صدرا مفكراً آخر على هذه المهمة وهو الحكيم رجب علي التبريزي، فإن النصر والشهرة ستكون من حليف ملا صدرا لكون فلسفته ستتحول إلى اعتبارها هي (الثقافة الرسمية) سواء في المرحلة الاخيرة من حياته وما سينجزه زوجا كريمتيه الفيض الكاشاني صاحب (المحجة البيضاء في تهذيب كتاب الأحياء) أي تعديل وتصحيح كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، وعبد الرزاق اللاهيجي الذي سوف يعيد شرح كتاب (تجريد الاعتقاد) للخواجه الطوسي، وهذا يعني أن الصياغة الجديدة للفلسفة تحولت الى همّ عائلي، على أن الطرح الأخطر الذي سوف يصيغ فلسفة ملا صدرا من فلسفة مطرودة في الكهوف، إلى كونها

هي العقيدة القويمة، سيكون على يد أجهزة الإعلام الإيراني بعد انتصار الإمام الخميني في ثورته. الفلسفة تكونت في البدء على دعم السياسة في الرفاه المعيشي والحصول على المراجع والمصادر ونشر المؤلفات، واعتمدت على السياسة في النهاية كي تصبح هي الخطاب المنتصر. فاذا كان يمكن للفلسفة أن تدعي الطهرانية والحياد في مجال البحث النظري وأروقة الدرس التأملي الصرف، فإن المقاربة السردية تفضح تعلقاتها ومدى تورطاتها الدنيوية، وبأنها في النهاية لا تختلف عن عالم الشعراء المستعطين وفقهاء السلاطين المتزلفين.

إذن عملية توشيج البحث النظري بشكوى عقبات الحياة الشخصية، هي عملية ربط الكلي بالجزئي، وربط العقلي بالشخصي. عملية ربط اللا زمني بالزمني. فالنظرية ترتبط هنا بزمن النص، سواء من خلال تسجيل عمر المؤلف او انتقاده للظروف التي تحيط به. وإذا كانت السردية هي عمل زمنياً ضد الزمن، ستكون الفلسفة التي هي النظرية، عملاً سردياً لكونها ارتبطت بزمن خاص هو زمن النص. وهذا الارتباط يجعل الفلسفة كسرد تفكير في لواعج المستقبل، فالمؤلف يسجل مشاكل زمنه الخاص، وعقبات ظرفه الراهن وهو يسجل مشاكله الشخصية وحكاية عصره وكيف لاقى الصعوبات في نشر النظرية الجديدة، وهذه كلها عبارة عن "حكاية". وهذا التسجيل، هو تفكير في المستقبل، تحريض للآتين أن يتمسكوا بجديد النظرية لكونها انبثقت بجهد ومشقة وصبر من قبل المؤلف. وعلى الآتين أن لا تهزمهم الظروف فقد سبق للفلاسفة المستقبلين أن واجهوا ظروفاً مشابهة أو

أشد. الفلسفة كسرد هي خوض في التصادم، فالفلسفة تحمل هنا مزايا النص الأدبي، فنجد اللغة الشعرية والذوق الجمالي وكثرة الغزل والشجن والبوح الشخصي وشكوى القيود، وهي كلها امور العاطفة وليست مقومات الفكر الجامد المنتج للنظرية. ومن هنا يقع التضاد بين الفلسفة- النظرية، حيث ضوابط المنطق ودقة المنهج ودعوى البرهان واليقين، وبين الفلسفة- السرد حيث الشكوى من البعد عن المطلوب واستحالة بلوغ الهدف وتحول الباحث الى عاشق. والنتيجة إلى حبيبة يستحيل الوصول اليها، فيقع التصبر بالشِعر والتشبيب النثري والانجراف خلف الوعظيات. وهذا السبب هو الذي يفسر وقوع ملا صدرا في مرات عديدة في التناص مع نصوص اخرى واختلاط كلامه بكلام سابقين، حتى كأن ملا صدرا يُذيب أناه في كلية من سبقوه أو يجعل من الآخرين جزءاً من أناه. فاذا كان ملا صدرا قد اعترف في الفلسفة كنظرية بكون الزمن عنصراً مستقلاً في النظام الوجودي، بحيث إن لكل وجود زمنه الخاص به الذي لا يمكن تبديله بغيره، إلاَ أنه في مزاولته للفلسفة كنص، كان يرحل الزمن الشخصي إلى الزمن الكلي للفلاسفة ومشكلاتهم وهمومهم، ثم ينقل زمنهم الخاص الى ظرفه وشخصه، فمرة نظرياته الجديدة هي إفصاح عن نظريات القدماء، ومرة يكون القدماء مجرد مقدمات لتكوين مذهبه الفلسفي، ومرة يكون ملا صدراً هو الحفيد الروحي لمذاهب فلسفية عانت من التزوير وسوء المفسرين. في الفلسفة كنظرية يعتمد ملا صدرا البرهان وعرض الادلة، بينما في الفلسفة كسرد، يعتمد فيلسوف شيراز على الذاكرة والتخييل، حيث يصبح للفلاسفة مواصفات محددة إذ ستتغير

مواصفات أرسطو وأفلاطون وشيخ الإشراق وابن عربي، ويغدون شخصيات متحركة في فضاء سردي عبر لغة عاطفية، فهم أشبه بأحفاد حي بن يقظان، والحقيقة أشبه بقصة "ابسال وسلامان". فالحقيقة تعذب المحبوب وتلذه في آن، وهذا ما جعل ملا صدرا يؤكد في كتابه "مفاتيح الغيب" على ضرورة القراءة المبصرة التي لا تكتفي بسواد الحبر وتخترق الحروف الجامدة، وتكون قادرة على معرفة المقصود الحي، فالإنسان ينال المعنى بطريقتين ومنزلتين؛ منزلة الأفكار، ومنزلة الحكاية:

«ثم إن الإنسان إما أن تكون أفكاره الباطنة وأعماله القلبية ونياته وتصوراته من باب الأمور القدسية والخيرات الكلية والتعقلات الصحيحة بالحقيقة، فيكون من السابقين بالخيرات والمقربين، أو بالتمثيل والحكاية مع سلامة القلب عن الأعراض النفسانية، فيكون من أصحاب اليمين ومن أهل السلامة»[1].

وإذا كان هذا النص يحاول ان يوحي الينا- كبقية نصوص الفلاسفة- بأن التمثيل والحكاية أقل منزلة من البرهان، فإنا قد عرفنا أن العكس هو الصحيح، لكون المضمر واللوعة المتقدة، وهي من أجزاء العلم الحضوري، هي من نصيب التمثيل والحكاية. أما البرهان فهو له القشر فقط خصوصاً وإنا قد عرفنا أن الوجود لا يصله البرهان ولا يناله التعريف لكون هذه من لوازم الماهيات التي ما شمت رائحة الوجود ولن تشم. وهكذا سيكون الخيال وليس البرهان هو رائد توليد ليس المعنى فقط وإنما الوجود أيضاً، وهذا

---

[1] صدر المتألهين: "مفاتيح الغيب" ص739. مؤسسة التاريخ العربي 2003.

ما سوف يعتمده ملا صدرا على ابن عربي في كتابين مكرراً ذات الكلام حرفياً[1]، إذ يرد الكلام عن الاخرة وانها عالم دائم التكـــوين وليس عالماً منتهياً عند حد، عالم يتسع كلمــا تخيــل أهلـــه امــراً واشتهوه تحقق في الحال، وهذا يشبه الى حد بعيد ما يقولـــه أهــل البارسكيولوجيا، و"الطاقة الانسانية" من إن الإنسان يستطيع بقـــواه الباطنية تصيير الخيال حساً، وهذا بلا شك هاجس مـــن هـــواجس الإنسان المبدع المعزول الذي لا يقبل منه الناس البرهان لكـــن لا يستطيعون حرمانه من التخييل. وقد يكون هذا هـــو الـــذي جعــل افلاطون يصب الفلسفة في حبكة حوارية وقصصية، فالبرهان -كما عرفنا من بيانية ملا صدرا- لا يصل إلاّ إلى الماهيـــة والماهيـــات ظلال الوجود، فهي أشبه بأوهام الكهف التي عرضـــها افلاطـــون. وهنا كما يكون التحرر من قيود الطبيعة وشهواتها، بداية للكـــشف الصوفي والحقيقة العرفانية، يكون التحرر من أسر قيودات البرهان بداية للاهام السردي والعروج بالتخييل صـــوب حكايـــة الـــوعي اللامنتهي، ذلك الوعي الذي تتمازج فيه شعرية البيان مع انضباطية البرهان وعاطفية العرفان، فذلك المزيج هو في حقيقته العارية من الاصطلاحات ليس سوى الكائن المُسمى بـــ الانسان.

ب. الشيخ المظفر بين مرايا ملا صدرا:

قارب الشيخ محمد رضـــا المـــضفر(1322- 1383 هـــــ)، بحسب المطبوع من تراثه، ملا صدرا أربع مرات:

---

[1] الحكمة المتعالية ج9 ص338. مفاتيح الغيب ص772.

1. التقديم والتعريف بملا صدرا وفلسفته في مطلع كتاب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة.

2. التنويه والتبني في كتاب المنطق وكتاب اصول الفقه.

3. الشرح والتلخيص في كتاب محاضرات في الفلسفة الاسلامية.

4. المحاورة الأدبية في كتاب (أحلام اليقظة مع صدر المتألهين).

وهذا يعبر عن إصرار على الفلسفة يشبه التحدي، في محيط النجف والعراق في بدايات القرن العشرين، الذي كان بعيداً عن البحث العقلي الفلسفي حد العداوة والخصومات وتفجير الضغائن.

فالشيخ المجدد محمد رضا المظفر يتدرج من العرض إلى استخدام النظريات وتطبيقها الى التماهي العاطفي، فالشيخ المظفر ينتقل من الحكاية عن ملا صدرا، إلى الحكاية مع ملا صدرا. وهذه نقلة ليست يسيرة خصوصاً إذا علمنا بأن المؤلف هو الشيخ المظفر رجل فقيه وصاحب دار علمية متخصصة في علوم التراث والدراسات الكلاسيكية، وليس من الهين أن يطرح فقيه آراءه على صورة أحلام يقظة حتى لو كان الأمر بالمعنى المجازي المحض.

ونحن نعلم ان الشيخ المظفر عاش في جو متوتر نتيجة الحملات الشرسة من قبل رجالات الدين الذين وجدوا في انفتاح المظفر الثقافي ونزعته العقلية، خطراً يهدد تجارتهم ومهنتهم المتوارثة. حتى تم عزل المظفر ومقاطعته وتوجيه الإهانات البالغة له. وهو بهذا قد لامس بالتأكيد شبهاً بينه وبين ملا صدرا وما تعرض له، ولهذا سيكون حديثه عن ملا صدرا ليس حديثاً درسياً

جامداً، وإنما يحمل شيء من توتر الروح الداخلية. وهذا ما يفسر لجوء الشيخ المظفر لإستخدام مفردة «يلذ لي كثيراً الحديث عن المولى صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي»[1] التي يفتتح فيها المظفر تعريفه بملا صدرا، لذا نجد كثرة استخدام ضمير المتكلم وصياغة الأنا في جملة التعابير التي يتحدث بها المظفر:

«وأنا احد المعجبين بعقله، وكل ذلك استشعرته من كتبه ورسائله، قبل أن أفهمه من حديث الناس المترجمين له. وقبل 12 عاماً وضعت محاضرات رمزية في عرض فلسفته، تخيلته فيها كأنه يحدثني في الأحلام، ولكن من طريق مؤلفاته، فتألفت منها رسالة سميتها (أحلام اليقظة) نشر أكثرها في المجلات السيارة، فاستجابتي الآن لوضع ترجمة له في مقدمة كتابه "الأسفار" العظيم أملتها عليّ تلك اللذة وذلك الإعجاب»[2].

ولا حاجة بنا هنا للتطويل بكون "اللذة" و"الإعجاب" و"التخيل" و"الترميز" هي عناصر لا علاقة لها بالبحث العلمي والتفكير النظري، وإنما هي أجزاء أساسية في صناعة الجسد السردي وروح الحبكة القصصية، فالتنوع في الاسلوب الكتابي من قبل المظفر يعكس قلقاً في الذات، قلق الشكل يطابق هنا قلق المضمون، وقلق الموضوع- الذي هو ملا صدرا وفلسفته -يطابق قلق الشخص الشيخ المظفر ومحنته. نحن هنا أمام تفتيش عن أشكال جديدة تغذي المخيلة في محاولة لاستيعاب أدوار الواقع

---

[1] الحكمة المتعالية: ج1 ص5، مقدمة الشيخ المظفر.

[2] الحكمة المتعالية: ج1 ص5.

بالنسبة للآخرين والامنيات بالنسبة لأحلام الـذات، اذ إن التفتـيش عن الأشكال الجديدة لانبثاق الخيال، تتمتع بقوة استيعاب لعناصـر الواقع من خلال المزج بين الارتياب وعدم القناعة والقلـق، التـي تتمتع بها قوى الذاكرة والوهم والتصوير الذهني والتطبيق، الـذي هو من وظائف أعمال العقل لمعرفة مدى حقيقة المفاهيم المنتزعـة من الخارج والطبيعة. ومن هنا مهما بدت مهمة الـشيخ المظفـر تقريرية وتبسيطية درسية، فإنها مستندة إلى مرجعيـة شخـصية، وهي بالنهاية مجرد رواية عن ملا صدرا، يظهر فيها ملا صـدرا "المولى" برتبة بطل، والشيخ المظفر بمنزلة المعجـب الـسينمائي. والشيخ المظفر يدرك هنا أنه بتحويله ملا صدرا إلى مادة تخييلية، لا يجعله أمراً واقعياً فعلاً وإنما عنصر لفهم الواقع، حيث إن علاقة الرواية بالحقيقة التي تحيط بنا لا يمكن أن تتحول إلى هذا الواقـع، وهو أن ما تصفه لنا الرواية يمثل جزءاً خادعاً من الحقيقة، جـزءاً منعزلاً ومرناً، يمكن دراسته عن كثب. إن الفـرق بـين حـوادث الرواية وحوادث الحياة ليست في أننا نستطيع التثبت من صحة هذه بينما لا نستطيع الوصول الى تلك إلا مـن خـلال الـنص الـذي يظهرها فحسب، بل هي؛ إي حوادث الرواية، أكثر تـشويقاً مـن الحوادث الحقيقية. وليس الخلق وحده حلماً من أحلام اليقظة، بـل كذلك هي قراءة الرواية ايضاً[1]. وعلى هذا الاساس يأتي رفـض بول ريكور لمقولة كون "القصص تروى والحياة تعـاش" فالحيـاة

---

[1] ميشال بوتور: "بحوث في الرواية الجديدة" ص8. ترجمة فريد أنطونيوس. منشورات عويدات. بيروت_باريس 1986.

بدون أي معنى تأويلي هي مجــرد حقيقيــة بيلوجيــة، حركــات ميكانيكة. وفي اللحظة التي تتحول فيها الحياة الى معنى تتحول إلى سردية تأويلية بما لها من خبرات الأنا والآخــرين التــي تتمــازج وتنتج رؤية عن العالم والذات. ومن هنا فالقصص رغم خياليتهــا هي حقيقة تعاش، والحياة رغم واقعيتها هي قصص تُروى كذلك[1]، الأمر الذي يعني أنه رغم كل عملية الاختلاق الكتابية التي أنجزها الشيخ المظفر عن حياة ملا صدرا ونظرياته، تبقى أيضاً على حياة معينة عاشها المظفر واكتوى بها وحاول من خلال الكتابة تحقيــق جذبة روحية لشبيه متخيل يحرره من وطأة الظــروف المحيطــة. فالشيخ المظفر يؤكد أن ملا صدرا كان يؤمن بطــريقين للمعرفــة المعرفة العلمية البرهانية، والمعرفة الذوقية التي تحصل عند صقل مرآة النفس.

والمظفر هنا حاول صقل مخيلته كي ينعكس عليها ملا صدرا باعتباره - بنظر المظفر- باكورة لحقيقــة الفلــسفية والعرفانيــة، خصوصاً إذا عرفنا ذلك التشابه الذي لا يمكن بالتأكيد أن يغيب عن ذهن المظفر الفذ، فملا صدرا له صفات مشابهة للمظفر فكلاهمــا فقيه فيلسوف وشاعر أديب ومثقف مستقل لــيس عــن المؤســسة السياسية فقط وإنما عن المؤسسة الدينية أيضاً، وهــذا مــا جعــل الرجلين يبحثان عن أصدقاء خياليين يسلون أنفسهم مــن هجمــات رجالات الدين والسياسة الذين يجدون في التجديد عــدو مــشتركاً، فراح ملا صدرا يؤنس نفسه بادعاء بكون أصالة الوجــود نظريــة

---

[1] الوجودية والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور: ص53.

موجودة من قدماء الفهلويين، بينما راح المظفر يستحضر روح ملا صدرا، يقول في مطلع كتابه أحلام اليقظة مع صدر المتألهين:

«غفـــــوت، وإذا بـــــي أتمثّـــــل فـــي خيـــالي شـــيخاً فـــوق المربـــوع، وشـــبحاً ممـــــشوقاً لـــــيس بـــــالنحيف، ذا عمّـــــة بيـــضاء ناصـــعة لا تظهـــر عليـــه العنايـــة، علـــى رأس أصــــلع لـــــيس بـــــالكبير النــــابي، وينفـــتح قليلاً حول جبهته في موضعي النزعتين، ويعلو جبيناً أبلـــج، كـــأنّ السنين والجهود لم تؤثّر فيه تجعيداً إلاّ ما يبيّن من موضع السجود الذي يطلّ على عينين واسعتين، تبدو عليهما آثار العناية الإلهية في جمالهما وتوقدهما ذكاءً وفطنة، لولا أنّ لحظاتهما تبـدو كأنّهـا لا تثبت على مواجهة المرئيات أمامها، وبينهما ينساب العرنين رفيقـاً حيث يميل إلى النتوء، وقد حُفّ بخدّين أسيلين وعارضين خفيفـين ويـستقبله فـم مفلّـج يـشفّ عـن ابتـسامة حلـوة وصـحة ضاحكة ونفس مطمئنة.

ثمّ تنحدر لحيته وهي بين البياض والسواد لتؤلّف مع الوجـه شـبه مخروط قاحدته الجبين.

فتقدّمت وقد جذبتني إليـه جذبـة الحـبّ الهـائم، فانقـدح في خاطري أنّه المولى صدر الدين الـشيرازي، وكـأنّي أعرفـه بشخصه، وكأنّ من عادتي الجلوس إليه لاستماع دروسه».

فلغة الهيمان الشخصي، هي آلية لصنع أنا اخرى متحررة في مرآة ملا صدرا، حيث يتصاحبان ويتحاوران في مـسائل وهمـوم وانشغالات، بعيداً عن مضايقات الخصوم. أحلام اليقظة هي صـنع

عوالم بديلة أو محاولة لتنظيف درن الواقع، فالحلم في النهاية ليس هروباً لفظياً بل عملية استبدال ودعوة للمقارنة، فالمظفر هنا يستعرض صفات المشابهة وإنه من صنف ملا صدرا، وإنه بالتالي يشير إلى المستقبل، فلقد تم اضطهاد ملا صدرا لكن فلسفته انتصرت في النهاية، بل هذا الانتصار سوف يصل الى أن تكون الحكمة المتعالية هي الثقافة الرسمية للدولة وذلك على يد الإمام الخميني وثورته الايرانية في العصر الحديث.

الإمام الخميني، التصوف استراحة المحارب:

في رسالته الشهيرة والطويلة إلى كورباتشوف، نجد الامام الخميني يدعو رئيس الإتحاد السوفيتي آنذاك إلى مطالعة كتاب الحكمة المتعالية لملا صدرا، وكتاب الفتوحات المكية لابن عربي، بالاضافة إلى الفارابي وابن سينا والسهروردي. ويتمسك الإمام الخميني في هذه الرسالة بلغته الأثيرة لديه، لغة الوعظ الأخلاقي والترنيمة الصوفية في الزهد ومدح المعنوية، أو على حد تعبير الرسالة:

«حضرة السيد غورباتشوف، الواجب هو التوجه نحو الحقيقة. إن مشكلة بلدكم الأساسية لا تكمن في مشكلة الملكية والإقتصاد والحرية، بل إن مشكلتكم الأساسية هي فقدان الإيمان الحقيقي بالله، وهى نفس مشكلة العالم الغربي التي قادته إلى الانحطاط وإلى الطريق المسدود، أو ستجره إلى ذلك. إن أزمتكم الحقيقة تكمن في محاربتكم الطويلة والعقيمة لله مبدأ الوجود والخلق».

وكل من يطلع على رسالة الخميني هذه سيجدها غير معقولة أبداً، فهي مليئة بمصطلحات قديمة من الدراسات الكلاسيكية للفلسفة المدرسية وعلم اصول الفقه القديم، من قبيل مفردتي "الإثبات والثبوت"، وهي معقولة لكونها لا تراعي المخاطب الذي هو غرباتشوف صاحب تعليم معاصر لا قبل له بهذه المعمعات اللفظية والاصطلاحات البالية. فالخميني هنا كأنه يتحدث لتلاميذه في مدينة "قم" وليس في مقام خطاب رئيس جمهورية إلى رئيس جمهورية اخرى، الى حد أنها ستتحول إلى متن ويتم شرحها شرحاً كلاسيكياً على يد عبد الله جوادي آملي. وهذا يكشف أن اللغة التي كان يستخدمها الإمام الخميني عبارة عن حوار داخلي في الأساس يجعل من الآخر وسيلة وآلية لتحفيز العاطفة الدينية لاستجماع الذاكرة وتحقيق قدرة تركيز أكثر لخلق عالم بكائي ورهبة أخروية. وهذا ما يظهر لنا بوضوح في كتاب (الأربعون حديثاً) وكتاب (الآداب المعنوية للصلاة) ففي كلا الكتابين يعول الخميني على استخدام تخيّل وجود مخاطب ما يتفاعل معه، حتى اذا تعب من ذلك ينحرف إلى توجيه الكلام إلى ابنه أحمد خميني. وتتلبس كتابات الإمام الخميني سمة الارتياب، فنجد في كتاب (الأربعون حديثاً) أن الخميني يحاول أن يدفع عن نفسه تهمة الترويج للفلسفة والعرفان:

«والله شهيد على ما أقول وكفى به شهيداً إنني لا أروم من هذا الكلام التشجيع على دراسة الفلسفة التقليدية أو العرفان التقليدي، بالمقصود هو دفع إخواني المؤمنين وخاصة أهل العلم،

نحو معارف اهل البيت (عليهم السلام)، وحثهم على قراءة القـرآن وعدم الابتعاد عنه»[1].

بينما في مطلع كتاب (مصباح الهداية إلى الخلافة والولايـة) يلزم الإمام الخميني القارئ بجملة مواثيق بأن لا يبوح بـسر مـا يقرأه للآخرين، فمعروف ان مصطفى خميني حينما كـان يطلـب العلم في النجف الاشرف في العراق، كان الطلبة يشطفون القـدح الذي شرب منه لكون ابيه؛ أي الخميني استاذاً للفلـسفة. والفلـسفة المقصودة هنا هي الحكمة المتعالية فلسفة ملا صـدرا الـشيرازي. لكن حينما انتصر الخميني في ثورته ضد النظـام الشاهنـشاهي، تحولت فلسفة ملا صدرا هي الفلسفة الرسمية، وتحـررت الكتابـة عنها أن تكون كتابة مأثومة الى درجة منع مرتضى مطهري جميع الكتب الناقدة لهذه الفلسفة أو المحققة بكون جملـة مـن آراء مـلا صدرا الشيرازي هي ليست من ابتكاراته. أكثر من ذلـك أخـذت العقائد تُفسر حسب هذا المذهب الفلسفي وحـده، أمثـال الولايـة التكوينية للأئمة والعصمة وغير ذلك. تحولت فلسفة ملا صدرا إلى ثقافة المؤسسة والتمثيل الحصري للعقيدة القويمة. والخميني ككـل المتصوفة لا يقبل من الفلسفة إلا كونها عقلاً شارحاً وليس منتجـاً، وهو بهذا يستدل فريد الدين العطار بكون العقل ما هو الا سـاق أو عكاز خشبي يمنع من الهرولة والعدو في سباق عـشاق الحقيقـة ومحبيها:

---

[1] الأربعون حديثاً: ص709، ترجمة محمد الغروي، دار التعارف للمطبوعات ـبيروت 1996.

«الفلسفة وسيلة فليست مطلوبة بذاتها، وواجب الاستدلال هو إيصال القضايا والمعارف إلى عقولكم و(خشبية) هي قدم الاستدلاليين» إشارة إلى مقولة جلال الدين الرومي: خشبية هي قدم أصحاب الاستدلال والقدم الخشبية هي في غاية العجز.

المقصود هو أن هذه القدم خشبة تجعل الإنسان قادراً على السير، والإنسان حقيقة يستطيع السير بها. إنها عبارة عن تلك القدم التي يرى بها الإنسان تجليات الله - فيستند إليها- ليدخل الإيمان قلبه ويحصل بالوجدان الذوقي الذي يوجه على مرتبة من الإيمان وهناك مراتب إيمانية أسمى.

أتمنى أن لا نكتفي بقراءة القرآن وتفسيره، بل المهم أن نصدق بمسائله وأن نصدق بكل قدم وكلمة نقرأها من القرآن فهو الكتاب الهادف إلى بناء الإنسان بناءً صحيحاً وهو يصنع الموجود الذي أوجده بنفسه أوجده بالاسم الأعظم وجعل فيه كل شيء موجوداً بالله ولكن ليس بصورة جلية.

القرآن يريد أن ينقل الإنسان من هذه المرتبة الناقصة إلى تلك المرتبة التي تليق به، ولهذا الهدف تنزل القرآن وكانت بعثة جميع الأنبياء، حيث أنهم بُعثوا ليأخذوا بيد الإنسان وينقذوه من هذه البئر العميقة التي سقط فيها وأعمقها بئر "النفسانية" ويهديه إلى تجليات الحق لينمي ويذهل عن كل شيء. رزقنا الله ذلك بمشيئته عز اسمه"[1].

---

[1] الإمام الخميني: تفسير البسملة ص 33 دار الهادي_بيروت.

نجد أن الامام الخميني في رسالة الولاية يستخدم ضمير المخاطب ويحاول أخذ أغلظ الإيمان كي تبقى الرسالة سرية. وهنا يتناقض الخطاب فهو من جهة سرٍي يأمر بالكتمان ومن جهة اخرى هو مفضوح معلن للجميع:

«إياك أيّها الصديق الروحاني ثم إياك، والله معينك في أوليك وأخريك، أن تكشف هذه الأسرار لغير أهلها؛ أولا تضنّن على غير محلها، فإن علم باطن الشريعة من النواميس الإلهية والأسرار الربوبية، مطلوب ستره عن أيدي الأجانب وأنظارهم، لكونه بعيد الغور عن جلي أفكارهم ودقيقها. وإيّاك وأن تنظر نظر الفهم في هذه الأوراق إلاّ بعد الفحص الكامل عن كلمات المتألهين من أهل الذوق وتعلم المعارف عند أهلها من المشايخ العظام والعرفاء الكرام، وإلا فمجرد الرجوع إلى مثل هذه المعارف لا يزيد إلاّ خسراناً، ولا ينتج إلاّ حرماناً».

فالخميني رجل سياسة محنك يعلم أن لا شيء أضر بسمعة القائد من الاصطدام مع عقائد وموروثات العوام. وهنا يرتبط الخميني بالغزالي كما هو واضح، فهو في مقام الكتابة العامة يستخدم الوعظ الأخلاقي الصريح، أما في مقام عرض آرائه الخاصة يلجأ إلى شعرية الجملة والالتفاف عبر الترميز و تضمين الكلام بعضها ببعض. إنا لنجد للخميني كتاباً اخلاقياً بعد كل منجز سياسي، لذا لا نجد في كتابات الخميني أثراً لحياته الشخصية، فالكتابة الأخلاقية والعرفانية أشبه بموقف استراحة لهذا المحارب الذي لا يلين والرجل الكاريزيمي الذي شغل عصره وتعددت جوانب شخصيته. والخميني مثل ملا صدرا، أدعى أن نظرية

ولاية الفقيه هي نظرية قديمة وليست ابداعاً جديداً. وكان مثل الشيخ المظفر يحيط نفسه بأصدقاء متخيلين من فلاسفة وعرفاء. واذا كان الأمام الخميني رجل فتوى وفقه فإنه أبقى هذا في مواجهته لقضايا الجمهور والسياسة. أما مع نفسه ودائرة الاصدقاء الروحيين، فالفقه لا يعدو أن يكون بالنسبة للخميني الذي طوره إلى مستوى دولة باكملها، مجرد وعاء و قشر واسع يضم الفلسفة والتصوف. لم يرفض الخميني الفقه، لقد تمسك به، هذا ما يدلنا عليه كتاب (سر الصلاة) في إشارته لاهمية صلاة الجمعة والجماعة والتمسك بالظاهر مهما بلغ الإنسان من منازل الباطن. لكن هذا الفقه نفسه لدى الخميني هو سلاح في معركة، فالخميني تعرض لحملات شرسة من قبل الفقهاء، الى حد بلغ به الشكوى في كتابه (الجهاد الأكبر)، ولم يكن من درع يصد به هذه الهجمات سوى أنه خبير بآليات الفقه أيضاً. ومن هنا يفر الخميني إلى عالم الكتابة، وهذه الكتابة عالم من الاندماج بالوعظ الأخلاقي والشعرية الملتذة برغبات تدعي التجرد، كما في ديوان شعره المليء بالغزل وتمثيل دور العشق والهيام. وهذا امر استمر فيه الامام الخميني حتى النهاية، فآخر كتاب خطه هو كتاب (جنود العقل والجهل) وهو كتاب لا يختلف بأي شيء عن كتاب (الأربعون حديثاً) وكأن الخميني بلغ مستوى محدداً من الكتابة لم يستطع الانفكاك من أسره أبداً.

وفي كتابه (مصباح الهداية) عودة إلى رسالة الطير للغزالي ومنطق الطير للعطار، من كون البحث عن الحقيقي عبارة عن

"رحلة" وأن منتهى هذه الرحلة هو الاعتراف بالعجز عن بلوغ الحقيقة، يقول تحت عنوان مصباح1:

«اعلم، أيها المهاجر إلى الله بقدم المعرفة واليقين، رزقك الله وإيّانا الموت في هذا الطريق المستبين وجعلنا وإيّاك من السالكين الراشدين، أنّ الهويّة الغيبيّة الأحدية والعنقاء المغرب المستكنّ في غيب الهويّة والحقيقة الكامنة تحت السرادقات النوريّة والحجب الظلمانيّة في "عماء" وبطون وغيب وكمون لا اسم لها في عوالم الذكر الحكيم، ولا رسم، ولا أثر لحقيقتها المقدسة في الملك والملكوت، ولا وسم. منقطع عنها آمال العارفين، وتزلّ لدى سرادقات جلالها أقدام السالكين، محجوب عن ساحة قدسها قلوب الأولياء والكاملين، غير معروفة لأحد من الأنبياء والمرسلين، ولا معبودة لأحد من العابدين والسالكين الراشدين، ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من المكاشفين، حتّى قال أشرف الخليقة أجمعين: ما عرفناك حقّ معرفتك، وما عبدناك حق عبادتك. وقد ثبت ذلك في مدارك أصحاب القلوب حتّى قالوا: إنّ العجز عن المعرفة غاية معرفة أهل المكاشفة».

وهذا كما واضح خالٍ من أي معلومة جديدة، الخميني هنا يكرر الكلام بشبه محاولة الإنس بالكتابة. لكن اذا كانت الكتابة تفجيراً للعاطفة ستكون بلا شك قاصرة عن التعبير. وهنا يلجأ الخميني إلى كلمات الحكيم السبزواري شارح ملا صدرا الشهير:

«بل التعبير بمثل هذه الأوصاف والأسماء لضيق المجال في المقال، فالحقيقة التي قلب الأولياء عن التوجّه إليها محروم، كيف يمكن أن يعبّر عنها بما كان من مقولة المفهوم؟ ونعم ما قيل:

الا إن ثوباً خيط من نسج تسع
وعشرين حرفاً من معاليه قاصر
فاللفظ قاصر، والمتكلَم أبكم».

وكما شن الغزالي حملته ضد الفلاسفة وعاضده ملا صدرا من التشكي من المتفلسفة والمتكلمين، يكرر الخميني التحذير منهم، فهؤلاء أصحاب تجارة كلام يبتغون الثقافة لتحقيق المنزلة الاجتماعية والوظائف المالية، وهم منشغلون بجسد المعنى وليس بروحه:

«إياك وأن تزلّ قدمك من شبهات أصحاب التكلّم وأغاليطهم الفاسدة ووهميّات أرباب الفلسفة الرسميّة من المتفلسفين وأكاذيبهم الكاسدة، فإنّ تجارتهم غير رابحة في سوق اليقين وبضاعتهم مزجاة في ميدان السابقين. "ذرهم في خوضهم يلعبون" وبآيات الله وأسمائه يجحدون. ولهم عذاب البعد عن حق اليقين ونار الحرمان عن جوار المقرّبين»

الفلسفة الرسمية هي تلك التي لا تقبل بالكشف ومعرفة القلب، إنها ذلك الجزء الفاسد الذي هاجمه الغزالي، أما الجزء القابل للمصالحة مع الكشف الصوفي والتأويل فهو الحكمة المتعالية، المرتقية من البرهان إلى الذوق الشهودي.

خاتمة

معنويات تخييلية بين الطباطبائي والجيلاني

أ. الطباطبائي، سعادة كسر الاحتجاج:

في كتابه الكبير المسمى بـ (الميزان في تفسير القرآن)عند وصوله الى الآية 21 من سورة الإنعام، يحدد العلامة محمد حسين الطباطبائي السعادة من خلال هذه الرؤية فيقول:

«وذلك أن السعادة لن تكون سعادة إلا إذا كانت بغية ومطلوباً بحسب واقع الأمر وخارج الوجود، ويكون حينئذ الشيء الذي يطلب هذه البغية والسعادة بحسب وجوده طبيعة كونه مجهزاً بما يناسب هذه السعادة المطلوبة من الأسباب والأدوات كالإنسان الذي من سعادته المطلوبة أن يبقى بقاء بوضع البدل مكان ما تحلل من بنيته ثم هو مجهز بجهاز التغذي الدقيق الذي يناسب ذلك، والأدوات والأسباب الملائمة له، ثم في المادة الخارجية ما يوافق مزاج بنيته فيأخذها بالأسباب والأدوات المهيأة لذلك، ثم يصفيه ويبدل صورته إلى ما يشابه صورة المتحلل من بدنه ثم يلصقه ببدنه فيعود البدن تاماً بعد نقصانه، وهذا حكم عام جارٍ في جميع الأنواع الخارجية التي تناله حواسنا ويسعه استقراؤنا من غير تخلف واختلاف البتة.

وعلى هذا يجري نظام الكون في مسيره، فلكل غاية مطلوبة وسعادة مقصودة طريق خاص لا يسلك إليها إلا منه، ولو توصل إليها من غير سببه الذي يألفها النظام أوجب ذلك العطل في السبب وبطلان الطريق، وفي عطله وبطلانه فساد جميع ما يرتبط و يتعلق

به من الأسباب والعلائق كالإنسان الذي فرض توصله إلى إبقاء الوجود من غير طريق التناول والالتقام والهضم فإن ذلك يفضي إلى عطل قوته الغاذية، وفي عطله انحراف قوتيه المنمية والمولدة مثلاً جميعاً.

وقد اقتضت العناية الإلهية في هذه الأنواع التي تعيش بالشعور والإرادة أن تعيش بتطبيق أعمالها على ما حصلته من العلم بالخارج فلو انحرفت عن الخارج لعارض ما كان في ذلك بطلان العمل، ولو تكرر ذلك بطلت الذات كالإنسان المريد للأكل إذا غلط وحسب السم غذاء أو الطين خبزاً ونحو ذلك.

وللإنسان عقائد وآراء عامة متولدة من نظام الكون الخارجي يضعها أصلاً ويطبق عمله عليها كالعائد الراجعة إلى المبدإ والمعاد، والأحكام العملية التي يجعلها مقاييس لأعماله من العبادات والمعاملات.

وهذه طرق إلى السعادات الإنسانية بحسب طبعها لا طريق إليها دونها إذا سلكها الإنسان أدرك بغيته وظفر بسعادته، ولو انحرف عنها إلى غيرها، وهو الظلم، لم يوصله إلى بغيته ولئن أوصله إليه لم يثبت عليه، ولم يدم له ذلك فإن سائر الطرق والسبل مربوطة به فتنازعه في ذلك، وتخالفه وتضاده بجميع ما لها من الوسع والطاقة، ثم أجزاء الكون الخارجي الذي هو السبب لانتشاء هذه الآراء والأحكام لا توافقه في عمله، ولا تزال على هذا الحال حتى تقلب له الأمر، وتفسد عليه سعادته، وتنغص عليه عيشته.

فالظالم ربما دعته طاغية الشره إلى أن يستعمل ما له من العزة بالإثم والقدرة الكاذبة في الحصول على بغية وسعادة من غير

طريقه المشروع، فيخالف الاعتقاد الحق لتوحيد الله سبحانه، أو ينازع الحقوق المشروعة فيتعدى إلى أموال الناس فيغصبها ظلماً، أو إلى أعراض الناس فيهتك أستارهم عنوة، أو إلى دمائهم ونفوسهم فيتصرف فيها من غير حق أو يعصي في شيء من نواميس العبودية لله سبحانه بصلاة أو صوم أو حج أو غيرها، أو يقترف شيئاً من الذنوب المتعلقة بذلك، كالكذب والفرية والخدعة ونحوها.

يأتي بشيء من ذلك وربما أدرك ما قصده، وهو طيب النفس بما ظفر به من مطلوبه بحسب زعمه، و قد ذهب عن خسران صفقته وخيبة مسعاه في دنياه وآخرته.

أما في دنياه فلأن ما سلكه من الطريق إنما هو طريق الهرج والمرج واختلال النظام إذ لو كان طريقاً حقاً لعم ولو عمّ أبطل النظام، ولو بطل النظام بطلت حياة المجتمع الإنساني، فالنظام الذي يضمن بقاء النوع الإنساني كائناً ما كان ينازعه فيما حازه بعمله غير المشروع، ولا يزال على المنازعة حتى يفسد عليه مقتضى عمله ونتيجة سعيه المشؤوم عاجلاً أو على مهل ولن يدوم ظلمه البتة.

وأما في الآخرة فلأن ظلمه مكتوب في صحيفة عمله، وهو منقوش في لوح نفسه بما يورد عليها من الأثر ثم هو مجزي به عائش على وتيرته، وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله».

السعادة لدى الطباطبائي هي السير عبر الطبيعي والمألوف والجاهز. والخروج عن هذا النهج هو شذوذ تماماً كالذي يريد أن

يشبع بغير طريق الهضم والقضم. وخروج كهذا هو ظلم وسقوط في الاثم، بمعنى أن السعادة لديه هي ضمن القانون وليس من خلال كسره أو الخروج عليه، وبالتالي يقف نسق السعادة نقيضاً أمام نسق التمرد والاحتجاج.

ولو تمعنا اكثر لوجدنا أن هذا التقييم للسعادة في الحياة والسلوك اليومي، ينطبق على طريقة الكتابة لدى محمد حسين الطباطبائي نفسه، فالكتابة هنا مرتبطة بما هو موجود مألوف مسبقاً وهو القرآن والنص الديني، والكتابة هنا هي الشرح والهامش الموضح المتعلق به، خصوصاً وأن منهج التفسير الذي يدعو إليه الطباطبائي هو تفسير القرآن بالقرآن؛ أي ان كل ماهو خرج عن النص الأول هو سقوط في الإثم وتورط بالظلم. المحافظة على ما هو طبيعي في النص السابق، مرتبطة بمنهج المحافظة على النهج المألوف في الكتابي في اللاحق، فالطبيعة هي العقل والنص الأول الديني هو الكتابة. وكل محاولة تمرد للإبداع المغاير هو انحدار و"إنما هو طريق الهرج والمرج واختلال النظام".

الكتابة هنا لا تبدع نظاماً، وإنما تتبع نظاماً قد تقرر، كالإنسان الذي لا سعادة له إلا بطاعة قانون سالف وليس من خلال صنع قانون جديد. ولعلنا هنا نفهم لماذا وقف العلامة الطباطبائي موقفاً سلبياً ضد الشعر في كتابه هذا، فالشِعر خروج عن نظام النص الأول المقدس أولاً، وهو متعلق بالتخييل الناسف لكافة أنواع الأنظمة والقوانين ثانياً. الشعرية لا تسير في نظام وإنما هي تتألق عبر تحطيم الحدود واختراق الشرائع، فكأن الشعر أثم كله وخطأ بأكمله، لذا تم استبعاده من كتاب موسوعي بلغ العشرين مجلداً.

من زاوية أخرى يتضح لدينا كيف تمت محاصرة السرد القرآني وتحويله إلى مجموعة مفردات مشروحة بعنوان أنها التفسير، وإلى مجاميع من عناوين بحثية كثيرة؛ فلسفية وكلامية واجتماعية واخلاقية، وحينما يبقى ذلك القسم الصغير الذي تحدث فيه الطباطبائي عن القصة وقصص الانبياء في القرآن فإنه يسارع الى بيان هدف الكتابة هنا: رد الآراء القائلة بخطأ الانبياء، كما ذهب بعض المفسرين، أو ارتكابهم لبعض الذنوب كما في التوراة والإنجيل.

ولا يهتم الطباطبائي هنا (كغيره من مفسرين كثر) بإنه حينما أنهى وقوع الإثم والخطأ فإنه بذلك قد قضى الطبيعة السردية من الاساس، وبهذا ماذا عساه أن يكون النص القرآني يا ترى ونحن قد أبعدنا الشعر، وطردنا السرد، ولم نقبل بأن القرآن كتاب بحوث، هل هو نص اللا نص أم اللا نص النص؟!.

من خلال تصفحنا لفصول كتابنا (الإثم والكتابة) شاهدنا كيف يرتبط السرد بالإنسان الخطأ، أما هنا مع العلامة الطباطبائي فالسرد ينتفي ليحل الإنسان الصح "السعيد" محل كل القيم الاخرى، اذ ان القيمة هنا لما هو طبيعي ومقرر سلفاً. واذا كان النص الشعري يعتمد على المفاجأة وعلى اللا متوقع سواء على صعيد المعرفة والحكمة أو على صعيد الأحاسيس وجدل العاطفة والمشاعر، أو على صعيد التأمل في العالم الخارجي وعناصر الطبيعة، وكيف أن الانسان هناك حينما يشاهد الطبيعة فهو كأنما يراها لأول مرة، هكذا دواليك دهشة متواصلة ومتكررة، في حين الانسان هنا كل شيء يقيني بالنسبة لديه، الطبيعة معروفة وما بعد

الطبيعة على السواء. في الدنيا مرتبط الإنسان بالطبيعة وفي الآخرة محددة أعماله في اللوح المحفوظ. الثبات هو القيمة والتغير والمجهول ضرب من المستحيل الذي يستدعيه الإثم ووهم الأخطاء. سابقاً كنا نرتكن الى أن قوة الشعري لا يمكن أن يحدده النظم، الآن ننزلق صوب التقيد بالنظم بكونه هو مقر الشرعية الوحيد للسعادة والاخبار عنها.

لكن هل فعلاً يستطيع الإنسان السعيد أن يكتب لنا نصاً مدهشاً جديداً ؟!.

العقل لا يمانع، لكننا لا نعرف نصاً واحداً من تلك النصوص الكبرى التي غيرت الأنساق، أو حققت رقماً صعباً في تاريخ الإبداع البشري كان وليد الترف و"السعادة"، بما في ذلك نصوص العلامة محمد حسين الطباطبائي نفسه، فهو رجل عاش الفقر والغربة والتصادمات الكثيرة. والاهتمام به حصل باعتباره شخصية مختلفة في الوسط الديني، وله سيرة كانت ضد المألوف آنذاك، فاهتم بالفلسفة في حين كان الجو مشحوناً بالفقه وعلم الاصول، وجدد درس التفسير في مناخ يستصغر مثل هذه العمل. شهرة الطباطبائي معقودة بكونه كان يمثل الإنسان الخطأ، وأنه استبدل الاهتمام بنصوص ثابتة المناخ (الفقه وعلم الاصول) بتدريس نصوص كانت مختبئة بالهامش وهي الفلسفة والتفسير. ولعل هنا نصل إلى مفارقة اخرى وهي أن الطباطبائي ومنجزه اللا سردي سوف ينقلب إلى عمل سردي مطعم بمقدار كبير من الشعر، وذلك من خلال كتاب الطهراني "الشمس الساطعة"، فيتم استبدال السعادة

بشخصية فقيرة يتيمة وحيدة غريبة محاربة من قبل الكثير من الأطراف والجماعات، موصومة بالانشقاق والإثم.

وهنا حينما يتجلى لنا الإثم نجد أن كتاب محمد الحسين الطهراني السارد لحياة الطباطبائي، عبارة عن حالة لا نظامية من الكتابة. هنا يتم نزع البرود في الكتابة التفسيرية، والمنهج المنتظم في تبويب البحوث الفلسفية والكلامية والأدبية، إلى جمر التجربة الصوفية والعرفانية، فيكون الارتقاء الى الوصف هو الشعر، والانشاء الأدبي هو الانجذاب التعبيري عن تلكم الشخصية وتجربتها الروحية ومغامرتها الكتابية معاً. في كتاب الميزان كان الطباطبائي منساقاً إلى تحديد الواقع داعياً إلى طاعة قوانينه واتباع سننه، بيد أن الطباطبائي كموضوع للسرد، في كتاب الطهراني، نجده عبارة عن تجليات حلم واستتباعات أمل العبور إلى التفرد والمغامرة، حيث لا حد للحد. الطباطبائي الأول ضد الشِعر قادح فيه، الطباطبائي الثاني يكتب قصيدة طويلة ويلتاع بكون كله شرفة للمشاعر ومكابداتها.

نحن أمام ذلك الانشطار القديم بين العامة والخاصة: الناس تعتني بالضوء الظاهر وتعده هو الإشراق، فإن المثقف يعتني بالظلمة ويعدها هي جوهر الضوء. وإذ تكون عناية الناس موجهة صوب الأصحاء، فإن المثقف يمم وجهه صوب المرضى الى حد التفتيش أن المعنى لا في افواه المجانين كما سبق للمثقف القديم، وإنما بالشاذين جنسيا ايضا، كمافعل مشيل فوكو. هل مهمة المثقف تتحدد فيما هو نقيض يا ترى؟!.

ونحن هنا نواجه ذات السؤال، فالطباطبائي حاول أن يجمع بين الأمر ونقيضه، وبمقارنة كتاب مسهب هو الميزان حيث الكتابة مكشوفة للجميع، وبين كراس صغير هو "رسالة لب اللباب" حيث الكتابة مختصرة للخواص، نجد في الأول لا صبر في المكاشفة، فكثرة الكتابة في حين الصبر نخرج منه بقلة في السطور في الكتاب الثاني.

ب. الجيلاني، لا صبرية الكتابة:

على صعيد آخر يقول عبد القادر الجيلاني في كتابه (الفتح الرباني والفيض الرحماني):

«إنما يظفر بما عند الله عز وجل بالصبر، ولهذا أكد الله عز وجل أمر الصبر. الفقر والصبر لا يجتمعان إلا في حق المؤمن المحبوب، يبتلون فيصبرون ويلهمون بفعل الخيرات مع بلائهم ويصبرون على ما يتجدد عليهم من عند ربهم عز وجل **لولا الصبر لما رأيتموني بينكم قد جعلت شباكاً تصطاد الطيور من ليل إلى ليل** يفتح عن عيني ويخلى عن رجلي بالنهار مغمض العينين ورجلي مشدودة في الشبكة فعل ذلك لمصلحتكم وأنتم لا تعرفون، لولا موافقة الحق وإلا فهل عاقل يقعد في هذه البلدة ويعاشر أهلها، قد عم فيها الرياء والنفاق والظلم وكثرة الشبهة والحرام، قد كثر كفران نعم الحق عزّ وجل والاستعانة بها على الفسق والفجور، وقد كثر العاجز في بيته المتقي في دكانه، الزنديق في شرابه الصديق على كرسيه، **لولا الحكم لتكلمت بما في بيوتكم، ولكن لي أساس يحتاج إلى بناء**، لي أطفال يحتاجون إلى تربية لو كشفت بعض ما

عندي كان ذلك سبب الفراق بيني وبينكم، أحتاج في هذه الحالة التي أنا فيها إلى قوة النبيين والمرسلين، **أحتاج إلى صبر من تقدم من آدم عليه السلام إلى زماني،** أحتاج إلى القوة الربانية، اللهم لطفاً وعوناً ورضا آمين»[1].

نحن نعرف من خلال مقدمة تحقيق الكتاب التي قام بها الشيخ أنس مهرة، بأن كتاب الفتح الرباني والفيض الرحماني، هو عبارة عن محاضرات شفهية للجيلاني، وبالتالي فليس هو كتاب تم تسطيره بيد الشيخ. اذن سيكون أول انكسار لدعوة الصبر هنا ان الجيلاني نفسه لا صبر لديه للانكباب على الأوراق ومزاولة التدوين. الكتابة هنا نوع من الشراك التي لا يريد أن يتورط بها الجيلاني فهذه تزيد من وثاق قدميه إلى خشبة المثول أمام الناس، لكن الشيخ يعلم جيداً أن هنالك من يدوّن مجلسه، فكيف نحلّ هذا التناقض؟!.

كأنما ترك الكتابة هنا هو تقليل من الإثم، فلا كتابة دون التورط بمعصية. ثمة عودة إلى فصدية الحجام التي كان يرتعش منها الغزالي، حيث إناء الكتابة الذي يغترف عسل الحقيقة، ملوث بدم المرض وعقوبات السلطة.

ولعله من المرات النادرة في اعتراف السيد العلامة الطباطبائي بمصادر معلوماته، هو أنه في رسالة لب اللباب يعترف بكتاب الجيلاني (الإنسان الكامل)، ثمة تنافذ بين المذهب الشيعي والسني هنا، وتبادل للمعلومات والخبرات، بلا حراجة. ولعل

---

[1] عبد القادر الكيلاني: "الفتح الرباني والفيض الرحماني" ص21.

السبب في ذلك كون الطباطبائي هنا يتحدث للخواص، بينما في كتابه الميزان في تفسير القرآن، كان لا يذكر مصادر معلوماته، خصوصاً إذا كانت ذات المرجعيات سنية، كما هو الحال سكوته عن الإحالة إلى كتب الغزالي والفخر الرازي، في العديد من مواضع كتاب الميزان، فهو لا يذكر الأسماء إلا حينما يكون لديه إشكال أو ملاحظة نقضية، كي يتحقق نوع من الانتصار المذهبي للجمهور المتلقي. بينما في رسالة (لب اللباب) يتحقق نوع من التواصلية بكون الأخلاق هي فوق المذاهب، تماماً كحنين الذكرى العاطفية للطباطبائي، وكتمنيات الجيلاني الكشفية التي يسكت عنها أمام مجلس الفقراء الذي يتحدث اليه، فالجيلاني مثل الطباطبائي لا يتحدث عن العرفان إلا كذكريات شخصية صادفها ذات يوم. في السرد تواصلية ذهنية وعاطفية تجعل الطباطبائي يتنازل عن صرامة الهوية، بينما البحث النظري الاستدلالي نوع من التمسك بارتباكات الهوية التي هي في الظاهر تعتمد على مصادر المذهب الصحيح فقط، لكنها في الباطن تعتمد على كتب وانجازات المذاهب الأخرى. ولعله من هنا نعرف أن هجاء الخيال والشعر والحكاية، من قبل الطباطبائي وأمثاله، لم يكن سوى شعورهم بخطورة الخطاب السردي، بكونه خطاب مُهدِّداً لجيتو الهوية، فالسرد قائم على كشف التجارب الشخصية مع الوجود، كشف يصل إلى حد الفضح، الأمر الذي يقلل هيبة الشخصية لدى القارئ والمستمع، بينما البحث النظري البرهاني قائم على تراكمات اصطلاحية تخلق نوعاً من الهيبة لدى المتلقي، وهو ذات الأمر في ترك الجيلاني للكتابة والاستعانة بكاتب وسيط، كي يتحمل ما قد يراه القارئ بعد

ذلك، غير مناسب للعقائد القويمة لهـذا المـذهب أو ذاك، فيكـون الجيلاني مع نفسه وخواصه ضد المألوف، بينما هو فـي أوراقـه المنشورة متفق مع السائد. وبهذا استطاع أن يكون محـضياً لـدى العامة والخاصة، حيث كل طرف لا يعلم بالوجه الآخـر للتجربـة الشخصية، لكون كل طرف منهما عبوره يتطلب كسر أفق التلقـي لصورة الجيلاني المعروفة والراسخة لديه بفعل الـذاكرة الجمعيـة للمحيط العام المذهبي، أو دائرة الخواص العلمية. وبذا حصلت تلك المفارقة:

أصل الفكرة لدى الجيلانـي الـسني، لكـن تتمتهـا لـدى الطباطبائي الشيعي، وهي ذات المفارقة بكون أصل القضية تجربة شخصية عاطفية مفادها الذكرى والخيال. وفرع المسألة استدلالات يقينية مفادها البرهان. ومن هنا كان محمـد حـسين الطباطبـائي (وتقريباً الجيلاني أيضاً) يؤمن بكون المعقولات الفكرية والصفات النفسية، كلاهما يُفاضان على الإنسان من عـالم مجـرد نـوري وجميل، هو ذاته عالم أفلاطون الذي كان يتجرد فيه مـن جـسده وبدنه بحسب ما قرأناه لدى السهروردي، تتنزل العلوم في النظـر والصفات في العمل، وما عالم الراهن والحاضر، سـوى مُعـدات ليس إلا، لكون كل شيء هو في الحقيقة مرتبطاً بذكرى تلك الفتـاة التي التقى بها الطباطبائي ذات يوم في مسجد الكوفة، فكان ذكراها يُنزل غيث الأفكار على ذهن الطباطبائي، وهو الذي حولـه مـن شخص خامل قليل الحفظ إلى شخصية عبقرية، ولكون هذا الـسبب عاطفياً جياشاً في روح الطباطبائي، سكت عن حقيقـة شخـصيته القديمة ولماذا تحول إلى شعلة من الذكاء، حينما كان السيد محمـد

حسين الطهراني في كتـاب (الـشمس الـساطعة). هكـذا آمـن الطباطبائي بثبات السعادة؛ سعادة لا يجدي معها الكفـاح؛ سـعادة تحتاج الى الانخراط مع المألوف ومع ما هو موجود، لا يجدي أي احتجاج أو كفاح، لكون تلك الحورية الأنسية، مجرد ذكرى، حدث في الماضي، وما بقى هو جود ذهني ثابت لا يتغير. لم يبـقَ مـن سلاح للدفاع عن بقاء تلك الصورة حاضرة، ذلك الوهج العـاطفي الذي اشتعلت به شُبابة الطباطبائي، سوى الاستمرار في الكتابة، لذا كان يكتب حتى وهو في قمة التعب والإجهاد في تبريز حينما كان فلاحاً معزولاً ووحيداً. كأن تجربة الفتى تحاول أن تنتـصر علـى حرقة الشيخ التي كان يقول عنها جبران خليل جبران[1]:

يـا زمان الحب قد ولّى الشباب
وتوارى العُمرُ كـالظِل الضئيل
وامحى الماضي كسطرٍ في كتاب
خطه الوهم على الطرس البليل
وغدت أيـــامنا قيد العذاب
فـــي وجــودٍ بالمسراتِ بخيل
فالـــــذي نعشقه يأساً قضى
والذي نطلبه مـــلّ وراح
والـــذي حزناه بالأمسِ مضى
مثّل حلـمٍ بين ليلٍ وصبـاح

---

[1] مؤلفات جبران خليل جبران. نعربيـة: ص540. مؤسـسة الأعلمـي للمطبوعات، 2007.

على عكس جبران الذي كانت لديه المادة أقوى من الفكرة، لم يكن الطباطبائي يؤمن بفقدان ما حازه بالأمس، فلديه الصورة الذهنية أقوى من الوجود المادي، لذا هو كان يُشبع نفسه من ذكرى تلكم الفتاة التي شاهدها في مسجد الكوفة ذات يوم. كان الطهراني في كتاب (الشمس الساطعة) يسأل، لكن الطباطبائي بقي هادئاً هدوء جبل عرف معنى حُمم البراكين يوماً، صمت الطباطبائي طويلاً وهو يغمض عينيه ليستذكر لقاءه ذاك، حيث بين الكوفة وبغداد يسمع صوت الجيلاني يقول كلاماً ظاهره في الوعظ وباطنه في العشق. بعدها كتب الطباطبائي كتباً كثيرة ظاهرها في الفلسفة و البرهان، وباطنها في الحكاية. وهكذا ننتقل عبر مقاربة الفلسفة كسرد، في تجربة الجيلاني والطباطبائي من البرهان والعرفان التقليدي الى الخيال الإبداعي، ننتقل من عويصات الاصطلاح الموروث إلى الفلسفة كقصة شيّقة.

من إصدارات المؤلف:

1. اغتيال القدس، صراع النفط والتاريخ: دار الحرمين.
2. محطة قطار براماتا (رواية): دار الفارابي.
3. محمد الصدر كفاح الجماهير: دار الفارابي.
4. قربان على مذبح آخر الآلهة (شِعر): دار أزمنة.
5. عاشوراء جرأة الحرية، مقاومة بؤس الراهن بين السلطان والقرآن: دار المحجة البيضاء.
6. العراق الجديد، الامتناع والممانعة: دار الفارابي.
7. الحسين طاقة الأمل، كربلاء بين الصدر وشريعتي: دار المحجة البيضاء.
8. مَن سرق الطماطة أيها الوطن (رواية): دار الفارابي.
9. أشعار الإسلام وديوان الحياة: دار المحجة البيضاء.
10. حسناء الهور (رواية): دار العلوم ناشرون.
11. من العرفان إلى الدولة، التصوف في فكر الامام الخميني والشهيد الصدر: دار الفارابي.
12. الشيعة ومحنة الاختلاف في العقل العربي: دار المحجة البيضاء.
13. بحوث في مدرسة الصدر: دار الفارابي.
14. آلام أخرى للحلاج (شِعر): دار ألواح.
15. تواقيع على رمل الزبير (شِعر): دار الجواهري.
16. من النقاء إلى الإرتقاء، ثقافة المعنى بين محمد الصدر وعلي شريعتي: دار الفارابي_بيروت.

17. الفقه الأخلاقي، نقد ثقافة الحشد والفضيلة الناقدة: دار الجواهري_بغداد.

18. نهج تطوير الذات، جدل النية والفعل: المجمع العلمي العراقي.

19. الحرية المصلوبة والاستعارة المظللة: دار الجواهري.

20. المستحيل في الأدب العراقي، استنباتات النص الجديد والمشهد الثقافي في زمن الاحتلال: دار الفارابي_لبنان.

21. أوراق متخالفة في النقد المختلف: دار المحجة البيضاء_بيروت.

22. البناء والانتماء، تجديدات نظرية ومواجيد ذوقية: المجمع العلمي العراقي.

23. الإثم والكتابة، صراعات الثقافة العربية من النقد الاستعماري إلى مدح الدكتاتور: دار الجواهري_بغداد.

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق 1678 **ببغداد لسنة** 2012

السرد الفلسفي

تحاول الفلسفة أن تظهر نفسها ذلك البناء الصارم الذي يتطابق فيه المعقول مع الموجود. برود يقيني محفوظ في خزانة البرهان، بعيداً عن مشاغبات الشعر، وصخب الخطابة. كل استعارة ومجاز، محسوب على عدم الدقة النظرية، وعدم الدقة يعني الابتعاد عن الحقيقة. وهكذا ابتعدت الفلسفة عن الأدب على الرغم من أنها جزء منه. وابتعدت عن التاريخ، على الرغم من أنها وقعت فيه. ولعل هذا ما يُفسّر لنا تمسك الفلاسفة بلا زمانية الوجود، وكون العالم قديماً. فمعنى أن الوجود لازماني، يعني أنه لا تاريخي، وبالتالي تكون الفلسفة مجانبة للقصة والحكاية مرتين؛ مرة لكون الحكاية تعتمد المجاز والتخيل والفلسفة تطلب البرهان ومرة لكون الحكاية مرتبطة بالزمن والفلسفة كاسرة للزمن لكونها معرفة الوجود والوجود غير زماني.



المركز العلمي العراقي
بغداد
البريد الالكتروني
sci.studies@yahoo.com



دار ومكتبة البصائر
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان
Email: iraqsms@gmail.com
iraqsms@ymail.com
www.daralbasaer.com